

---

This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google<sup>TM</sup> books

<http://books.google.com>





## A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

## Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

## À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>

<i>Avant Jésus-Christ.</i>	<i>Dynastie.</i>	<i>Rois.</i>	<i>Fastes du mazdéisme.</i>
700-559.	MÈDES.		Contact entre les Mèdes et les peuples sémitiques. Zarathustra en Médie (env. 600?) Propagation de sa religion en Bactriane. Commencement de l' <i>Avesta</i> (1).
559-331.	ACHÉMÉNIDES.	Inscriptions cunéiformes de Darius I, Xerxes I, Artaxerxes II, Artaxerxes III, (entre 600-400).	Développement de l' <i>Avesta</i> .
331-250.	SELEUCIDES.	Rois Grecs	Décadence du mazdéisme sous Alexandre.
250 avant J.-C. à 225 après J.-C.	ARSACIDES.	Rois Parthes ; religion douteuse.	<i>Avesta</i> traduit en pehlevi.
226-651.	SASSANIDES.	Rois mazdéens 226. Ardeshir I. 350. Shahpur II. 438. Yezdegerd II. 490. Kobad.	Le mazdéisme religion d'état. Hérésie de Mâni (238). Texte de l' <i>Avesta</i> recueilli, revu et corrigé sous Aderbad Mahéspand. Édit. du ministre Mihr Narseh (440). Écrits d'Eznig l'arménien. Hérésie de Mazdâk (488). vi <sup>e</sup> siècle formation de l'alphabet avestique.

## La philosophie religieuse du Mazdéisme sous les Sassanides ...

Louis Charles Casartelli

632. Yezdegerd III.  
651. Conquête arabe.  
Suppression définitive du mazdéisme par les Arabes

146

Harvard Divinity School



ANDOVER-HARVARD THEOLOGICAL LIBRARY

MDCCCCX

CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS

FROM THE BEQUEST OF

MRS. LOUISA J. HALL,

Widow of Edward Brooks Hall, D.D.,  
Divinity School, Class of 1824





Zoroastrianism

LA

# PHILOSOPHIE RELIGIEUSE DU MAZDÉISME

SOUS LES SASSANIDES,

PAR

L.-C. CASARTELLI.



**PARIS,**

MAISONNEUVE FRÈRES ET CH. LECLERC,  
25, quai Voltaire, 5, quai Malaquais

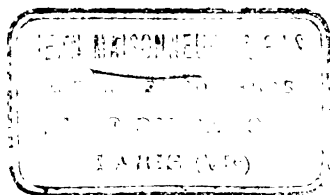
**BONN,**

P. HANSTEIN'S VERLAG.

**LONDRES,**

TRÜBNER ET Cie.

1884.



ANDOVER-HARVARD  
THEOLOGICAL LIBRARY

FEB 27 1914

HARVARD  
DIVINITY SCHOOL

142,502

146

Casartelli

---

Louvain. — Vanlinthout freres, imprimeurs de l'Université.



## INTRODUCTION.

Cette étude est un résumé des doctrines philosophiques et religieuses de la religion mazdéenne ou zoroastrienne, telle qu'elle existait dans l'empire persan, sous la dynastie nationale des Sassanides (depuis l'an de J.-C. 226 jusqu'à la conquête arabe en 651).

L'importance de cette époque s'explique par le fait que les rois sassanides étaient adhérents de la religion mazdéenne et que les premiers ils en firent la religion de l'État. C'est surtout que la reconstitution de la religion mazdéenne avec introduction de notions nouvelles en fait un système spécial.

On s'étonne de voir l'illustre Éraniste, M. E. W. West, dans un ouvrage assez récent, appeler les écrits de la religion mazdéenne tels que l'*Avesta* et les traités pehlevis, « les derniers restes de la foi professée par Cyrus, l'oint du Seigneur », « fragments éparpillés de la religion professée par Darius dans ses inscriptions (1). »

Nous croyons qu'après les derniers arguments décisifs apportés par Spiegel (2) et par de Harlez (3) il ne sera plus possible de se méprendre sur ce point. La religion avestique n'est pas identique avec celle des rois achéménides, bien que dans l'une et dans l'autre le Dieu suprême s'appelât Aûramazda. Ce ne fut qu'avec Arde-shir Pâpekân (226 après J.-C.) que la religion avestique ou zoroastrienne monta sur le trône de Perse.

Le tableau suivant résume brièvement ce qui nous semble acquis à la science sur les fastes du mazdéisme dans leurs rapports avec l'histoire nationale.

(1) *Pahlavi Texts*, t. i, p. ix. (Oxford, 1880).

(2) *Vergleichende Grammatik der altéranischen Sprachen*, pp. 6-7 Leipzig, 1882).

(3) *Introduction à l'étude de l'Avesta*, pp. ccxi-ccxii (Paris. 1881).

<i>Avant Jésus-Christ.</i>	<i>Dynastie.</i>	<i>Rois.</i>	<i>Fastes du mazdéisme.</i>
700-559.	MÈDES.		Contact entre les Mèdes et les peuples sémitiques. Zarathustra en Médie (env. 600?) Propagation de sa religion en Bactriane. Commencement de l' <i>Avesta</i> (1).
559-331.	ACHÉMÉNIDES.	Inscriptions cunéiformes de Darius I, Xerxes I, Artaxerxes II, Artaxerxes III, (entre 600-400).	Développement de l' <i>Avesta</i> .
331-250.	SELEUCIDES.	Rois Grecs	Décadence du mazdéisme sous Alexandre.
250 avant J.-C. à 225 après J.-C.	ARSACIDES.	Rois Parthes ; religion douteuse.	<i>Avesta</i> traduit en pehlevi.
226-651.	SASSANIDES.	Rois mazdéens 226. Ardeshir I. 350. Shahpur II. 438. Yezdegerd II. 490. Kobad. 531. Khosrav Anosharevan. 632. Yezdegerd III. 651. Conquête arabe.	Le mazdéisme religion d'état. Hérésie de Mâni (238). Texte de l' <i>Avesta</i> recueilli, revu et corrigé sous Aderbad Marechpand. Édit. du ministre Mihr Narseh (440). Écrits d'Eznig l'arménien. Hérésie de Mazdâk (488). v <sup>e</sup> siècle formation de l'alphabet avestique. Âge d'or de la littérature pehlevie. Rédaction des principaux traités. La civilisation grecque et syriaque fleurit en Perse. Écrits de Paul le Persan. Suppression définitive du mazdéisme par les Arabes.

(1) Un dernier essai vient d'être tenté par M.W. Geiger pour reculer de beaucoup l'origine de l'*Avesta* ; mais cette tentative n'est point destinée au succès.

Dans ce tableau on voit les limites précises que nous nous sommes imposées. Nous ne parlons absolument pas de la religion mazdéenne telle qu'elle se trouve exposée dans l'Avesta. Nous nous sommes efforcé de répondre à cette seule question : « Quelles étaient les doctrines philosophiques et théologiques enseignées par le mazdéisme, en tant que religion nationale et officielle, sous les Sassanides ? »

Pour y répondre, nous avons consulté ceux des traités pehlevis qui semblent avoir le droit de compter parmi les écrits de l'époque sassanide, et nous avons disposé dans un ordre philosophique les divers enseignements que nous y avons trouvés. Quant aux questions d'origines et de comparaison avec d'autres systèmes, nous n'y avons guère touché.

Parmi les écrits employés, le *Bûn-Dehesh*, le *Mainyo-i-Khard*, l'*Ardâ-i-Vîrâf Nameh*, le *Bahman Yesht*, le *Shâyast lâ Shâyast* et la petite histoire de *Gôsht-i Fryâno*, sont admis de commun accord par les éranistes comme appartenant à la littérature sassanide.

Il n'en est pas ainsi pour le *Dinkart*, auquel on assigne souvent une date plus récente. Cependant nous avons été amené à la conviction que cette opinion est erronée. Il est vrai, nous ne pouvons juger que de la partie de cet ouvrage publiée jusqu'ici, — les quatre volumes édités par le Destour Peshotun à Bombay (1874-1884) et ne renfermant guère qu'un quart du texte entier. Nous ne disposons d'aucune source manuscrite. Mais à en juger par la partie du *Dinkart* qui a été imprimée, il nous semble hors de doute que ce traité remarquable est un produit vrai et caractéristique de l'époque sassanide. Nous nous appuyons surtout sur :

(1°) Les théories continuellement répétées des devoirs du roi, de ses prérogatives, de ses relations avec la vraie religion, des rapports entre l'état et le sacerdoce; qui révèlent de toute évidence une époque où le mazdéisme était certainement la religion de l'état (1).

(2°) La persistance de la quadruple division politique et sociale du peuple (2).

(3°) La polémique fréquente contre les religions juive, manichéenne et chrétienne, *sans aucune mention* du mahométisme (3).

(4°) L'hostilité prononcée contre Rûm ou Arûm, — c'est-à-dire, l'empire grec (4), qui ne pourrait s'expliquer que pour la période sassanide.

(5°) L'assertion catégorique que « la religion de l'Éran est la loi mazdéenne » (*Aîrâno dato dîno mâzdayaçno*) (5); ce qui ne serait plus vrai après la conquête arabe.

Il y a plus. Tel traité sassanide, comme le *Bûn-Dehesh*, renferme beaucoup de traditions d'une haute antiquité, souvent plus anciennes même que celles de l'Avesta. Mais le *Dinkart* a l'air d'être le produit de la pensée philosophique de son époque, et ainsi il nous donne une idée plus fidèle des systèmes propres à ce temps. Le monothéisme plus accentué et la spiritualité plus élevée qui le distinguent, avec des indications très explicites que nous verrons plus loin, accusent du reste une influence très prononcée des idées chrétiennes sur les auteurs.

(1) Voir i. 46, 58; ii. 92, 96., iii. 124, 129, 133., iv. 164, etc.

(2) Voir i. 50., iv. 157.

(3) Voir i. 29., ii. 80., iv. 166.

(4) Voir iii. 134.

(5) Voir i. 28.

Si nous avons cité *in extenso* beaucoup de passages du *Dinkart*, c'est que nous nous trouvons ici en face de la traduction de Ratanshah Frachshah Kohiyar, faite sur la version guzeratie du Destour Peshotun ; et l'expérience nous a montré que cette traduction est incorrecte au dernier degré (1), en sorte que nous avons dû presque en chaque cas transcrire et traduire derechef le passage cité.

C'est encore à cause des limites imposées à notre travail, que nous avons laissé de côté tout ce qui se rapporte au mazdéisme plus récent, — par exemple dans le *Sadder Bun-Dehesh*, le *Dâdistân-i Dînîk*, les Épîtres de Mânûshcîhar, les *rivayets* persans, le *Sad-der*, etc., qui sont tous postérieurs à la conquête musulmane.

Louvain, 6 juillet 1884.

(1) Si on en veut la preuve, on n'a qu'à comparer la version du DK. ii. 80 sur le *Khvêtûk das* chez Peshotun, et celle donnée par West, *Pahtavi Texts*, t. ii.

## ABRÉVIATIONS.

---

BD.	<i>Bun-Dehesh.</i>
ZS.	Extraits de <i>Zad-Spâram.</i>
BY.	<i>Bahman Yesht.</i>
SLS.	<i>Shâyast lâ-Shâyast.</i>
AVN.	<i>Ardâ-i Virâf Nâme.</i>
GF.	<i>Gôsht-i Fryânô</i> (légende de).
MK.	<i>Mainyo-i Khard.</i>
DK.	<i>Dinkart.</i>
UI.	<i>Ulemâ-i Islâm.</i>
EA.	Spiegel, <i>Erânische Alterthumskunde</i> , 3 tt. (Leipzig, 1871-78).
Trad. Lit., T. L.	" <i>Traditionelle Literatur der Par-</i> <i>sen</i> (Vienne, 1860).
AEG.	" <i>Vergleichende Grammatik der Al-</i> <i>téranischen Sprachen</i> , (Leipzig, 1882).
PT.	West, <i>Pahlavi Texts</i> , 2 tt. (= <i>Sacred</i> <i>Books of the East</i> = tt. v, xviii. Oxford, 1880, 1882).

Les citations des ouvrages pehlevi (excepté le *Dinkart*), sont faites par chapitres et versets selon West ou Haug. Ainsi « BD. xxx, 2 » signifie « *Bun-Dehesh*, chap. xxx, verset 2 », selon West (*Pahlavi Texts*, t. i).

Les citations du *Dinkart* sont faites par volumes, chapitres et versets de l'édition du Destour Peshotun; ainsi « DK. iv. 157. 32 » veut dire « *Dinkart*, tome iv, chap. 157, verset 32, » selon l'édition de Peshotun.

---

## CHAP. I. LA DIVINITÉ.

## I. DIVERSITÉ DE DOCTRINES SUR LA DIVINITÉ PENDANT L'ÉPOQUE SASSANIDE.

1. Un docte persan, Paul de Dair-i-shar, qui florissait à la cour du plus grand des rois Sassanides, Khosrav Anoshirvan (531-578 ap. J. C.), expose dans un tableau frappant les différentes théories sur la nature et les attributs de Dieu, qui se partageaient à cette époque les esprits de ses compatriotes.

« Il s'en trouve, » dit-il (1), « qui croient à un seul Dieu; d'autres prétendent qu'il n'est pas unique; les uns enseignent qu'il possède des qualités contraires, les autres qu'il ne les possède pas; d'autres admettent qu'il est omnipotent, d'autres nient qu'il ait la puissance sur toutes choses. Quelques-uns pensent que le monde et tout ce qu'il contient a été créé, d'autres jugent que toutes les choses sont créées. Et il y en a qui disent que le monde a été fait *ex nihilo*; pour d'autres [Dieu] l'a tiré d'une ὕλη [matière préexistante] » (2).

2. On pourrait soupçonner que dans ce passage, au milieu de quelques remarques générales sur les théories des philosophes, Paul parle des diverses doctrines répandues dans le monde entier, surtout que lui-même était chrétien, et avait étudié les philosophes païens de la Grèce aux écoles

(1) Paulus Persa, *Logica*, fol. 56, r. ap. Land, *Anecdota syriaca*, t. iv, Leide, 1875 (trad. p. 8).

(2) **ضمت وعلیہ**، **اعنہ** . **ہم** **اماموں** **الحنا** . **اسنا** **ہے** **بکس** **سو** (2)  
**نہ** **کس**؟ **اسنا** **ہے** **اعنہ** . **ہم** **کس** **فقہ** **ہا** . **اسنا** **ہے** **بکس** **کس** .  
**اسنا** **ہے** **اعنہ** **وہ** **بکس** **امام** **مذہب** **ہا** . **اسنا** **ہے** **بکس**  
**سے** **بکس** **مذہب** . **اسنا** **اعنہ** **بکس** **ہو** **بکس** . **ہو**  
**امام** **ہو** **ہا** . **اسنا** **ہے** **ہا** **ہو** **بکس** **امام** **ہو** **ہو** .





*Virâf-Nâmeh*, le *Shâyast-la Shâyast*, et autres que nous aurons à citer, des tendances très différentes, qui les séparent nettement en plusieurs écoles ou sectes. A part peut-être les systèmes de Mâni et Mazdak, qui étaient plutôt de nouvelles religions greffées sur le mazdéisme, toutes ces sectes se groupent comme dérivant du système du magisme, et toutes étaient tolérées au sein d'une même doctrine nationale. Ce point de vue est justifié par le remarquable édit du ministre Mihr Nerseh, publié avec l'assentiment du roi Yezdegerd II et conservé par les historiens arméniens, Elisée et Lazare de Pharp (1). Il fait voir quelle latitude il y avait dans la religion mazdéenne pour les théories sur la nature de Dieu.

## II. CETTE DIVERSITÉ EST UNE CONSÉQUENCE DU DUALISME.

4. En effet, on aura déjà constaté que les différents systèmes rapportés par Paul le Persan se ramènent finalement à la question de la nature de l'Être Suprême et de ses relations avec la création. N'est-ce pas une conséquence nécessaire du dualisme même? Ce dogme caractéristique des religions éraniennes enseigne l'existence d'un principe du Mal distinct et indépendant du principe du Bien, de Dieu, comme on dit ordinairement. Or, cette idée de la coexistence de deux principes éternels, distincts l'un de l'autre, répugne plus à l'esprit humain que le polythéisme même. Tôt ou tard, l'intelligence poussera plus loin ses théories pour trouver le repos dans une unité originaire de principes. Si cela est vrai en général, combien ne le sera-ce pas davantage pour l'esprit éranien, cet esprit passionné pour la systématisation à outrance? Les mages touraniens dont les Éraniens avaient très probablement reçu leur dualisme originaire (2), ne sentaient pas cette nécessité logique : pour les Éraniens cette nécessité ne tarda pas à s'imposer.

(1) Justi, *Geschichte des Alten Perstens*, p. 197-8; Spiegel, EA, ii, 183, qui l'appelle « *gewissermassen ein offcielles Aktenstück* ».

(2) De Harlez, *Origines du Zoroastrisme*, 2<sup>e</sup> partie, Lenormant, *Chaldean Magic*, pp. 145 seq.

### III. SYSTÈMES ZERVANIQUES. — LE DESTIN.

5. Les diverses écoles eurent recours à divers moyens pour échapper à la difficulté. Quelques-uns trouvèrent la solution dans un Être préexistant, indifférent, immuable, d'où dérivent et le principe du Bien et celui du Mal; une source d'Être, plutôt qu'un Être personnel, mais une source éternelle, divine, *eine Urgottheit*, comme Spiegel l'appelle (1). C'est le *Zrvan akarana*, le Temps illimité, qui se confond avec le Destin : il a engendré Aûharmazd aussi bien que Aharman. Dans ce système donc, il n'y a pas strictement de Dieu unique.

D'autres philosophes font d'Aûharmazd lui-même cet « *Urprincip* », et dérivent même de lui l'esprit du Mal, ou bien lui attribuent deux esprits, l'un bon, l'autre mauvais. Dans cette hypothèse Dieu possède des qualités contraires (فرشته متضرب) selon l'expression de Paul.

Dans le *Dinkart* on croit retrouver un monothéisme réel, développé peut-être sous des influences chrétiennes ou juives; au contraire dans le *Mainyo-i-Khard*, le Destin et le Temps jouent un rôle très important. Enfin, dans le petit traité de date postérieure, *Ulema-i Islam*, il est dit que quelques-uns faisaient d'Aharman un ange réprouvé (فرشته متضرب) (2); mais nous ignorons si cette idée toute chrétienne remonte à l'époque sassanide.

6. L'idée du *Zrvan akarana* est traitée avec une grande étendue par Spiegel au tome II de ses *Antiquités*. En général, il n'est pas facile de distinguer nettement cette divinité du Temps d'avec le Destin. Si nous consultons un écrivain contemporain des Sassanides au <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle, le vartabed arménien Eznig, nous trouverons dans sa description de la religion mazdéenne, florissante à son époque, la définition suivante de l'être de *Zrvan* (3) :

(1) EA, ii, 177.

(2) UI, p. 5, vers. de Vullers, p. 52.

(3) D'après la traduction plus récente et plus fidèle de M. Gattegrias, *L'Arménie et les Arméniens* (Paris, 1882), p. 40 (cf. p. 10). Voir aussi Spiegel, EA, ii, 182-3.

« Quand il n'y avait encore rien, disent les mages, ni cieux ni terre, ni aucune créature des cieux ou de la terre, il existait un certain *Zervan* dont le nom traduit signifie fortune ou gloire » (1).

Ici donc *Zrvan* et *bakht* semblent être identifiés, comme l'affirme aussi Théodore de Mopsueste (2). En persan, *zamân* (équivalent de *zrvan*) est employé pour signifier temps en général, et *zamânah* désigne le sort, le destin, comme dans ce vers du *Shahnameh* :

*Zamânah na dâd-ash zamâni dirang,*

« Le destin ne lui a pas accordé un long temps (=vie) » (3).

7. Comme nous l'avons déjà indiqué, le MK. surtout développe la doctrine du Temps illimité et du Destin. Quelquefois ce livre a l'air de séparer ces deux Êtres. Voici un exemple : « Les affaires du monde procèdent tout ensemble du Destin (*وَرَدِ*) *breh* (4) et du Temps (*zamân*), et du décret

suprême de l'Éternité existant par elle-même, roi et seigneur du long temps (*vazar i brîn raved i qad-hast xuruân i pâdishâh u dêrang qudâé*) » (5). Dans un autre chapitre on dit du Temps illimité qu'il est impérissable et immortel, sans douleur, sans faim, sans soif, sans affliction, existant à jamais, sempiternel, que personne ne peut l'arrêter ni écarter son contrôle sur les affaires » (6). Par ces derniers mots, le Temps est encore rapproché du Destin. Ailleurs il est dit du Destin : « Le Destin est ce qui a été ordonné depuis le commencement » (7); et encore « le Destin est ce qui, au-dessus de chacun et au-dessus de toutes choses, est souverain » (8).

(1) Spiegel, *Geschick* (*bakht*) oder *Glanz* (p'ark).

(2) *Ζαρανάμ... ὃν καὶ Τυχὴν καλεῖ* [*ὁ Ζαράδης*], ap. Photii Bibl. p. 63.

(3) Cité par Pizzi, *Manuale della lingua Perstana*, s. v., p. 388.

(4) Cf. Pehl. et Persan *bîhar*, sort, portion.

(5) MK, xxvii, 10.

(6) MK, viii, 9.

(7) MK, xxvii, 11.

(8) MK, xlvii, 7.

8. Spiegel distingue nettement du *Zrvan akarana* le *Zamân derang qaddê*, dont il a été question plus haut, et qui est évidemment le *zrvan dareghô-qadhâta* de l'Avesta (1). Il le considère comme une subdivision du *Zrvan*, ou plutôt comme une partie de celui-ci, découpée par Aûharmazd pour son propre usage (2); et c'est de lui qu'il fait le Dieu du destin. Nous doutons que l'on puisse concilier cette idée avec le fait reconnu par Spiegel lui-même que ce *Zamân derang qaddê* est le temps créé, le temps de l'existence du monde. Mais on serait tenté de croire que peut-être le *Zrvan akarana* lui-même était, par certaines sectes, considéré non seulement comme la source éternelle de tout Être, y compris Aûharmazd, mais aussi comme un vaste chaos, une matière pré-existante infinie, l'ὕλη de Paul le Persan, d'où Aûharmazd aurait formé toutes ses créatures.

9. Dans le premier tome de ses *Pahlavi Texts* (3), West défend énergiquement la religion avestique d'avoir admis la croyance à un temps infini. Il raisonne surtout d'après un passage de Zâd-Sparam, traduit par lui-même, où l'on fait de Zôrvan une créature d'Aûharmazd; et il accuse les écrivains grecs et arméniens de manquer de justesse dans leurs assertions. Zâd-Sparam dit en effet : « A l'aide de la sphère céleste Aûharmazd a produit la créature Zôrvan; et Zôrvan est sans restriction, de sorte qu'il fit mouvoir les créatures d'Aûharmazd » (4). Or, West a démontré que ces *Extraits*, bien qu'écrits vers l'an 881, sont basés sur des documents qu'on peut certainement rapporter au temps des Sassanides (5).

Nous admettons volontiers que nous avons ici la doctrine

(1) *Nyâyish*, i, 8; *Sirozah*, i, 21.

(2) *EA*, ii, 11.

(3) *Sacred Books of the East*, PT., i, p. lxx.

(4) *ZS*, i, 24.

(5) *PT*, i, p. xlvii. Il faut ajouter que dans ce même livre *zôrvan* se montre comme le Destin. Il est dit que c'était par le décret de *Zôrvano* dirigeant (*apptntng*) que Gâyômarâd n'avait que 30 ans de vie sûre. *ZS*, iv, 5.

d'une école mazdéenne de l'époque sassanide, même si l'on veut de ce que Spiegel appelle « la foi orthodoxe »; néanmoins il nous semble impossible de rejeter le témoignage trop évident des écrivains contemporains bien qu'étrangers, de l'édit du ministre de Yezdegerd II et celui d'un livre tel que l'*Ulemâ-i-Islam*, qui pour dater, comme Zâd-Sparam, de l'époque islamique, doit comme lui aussi représenter des traditions bien antérieures. Il semble qu'une secte importante nommée les Zervanites a réellement existé (1), et l'*Ulemâ-i-Islam* a dû être écrit par un partisan de cette école (2). A quels siècles cette doctrine du *Zrvan* éternel s'est-elle formée, est-elle contemporaine des croyances avestiques, ou s'est-elle formée seulement à l'époque sassanide, nous l'ignorons; mais nous sommes tenté de croire, par la nature même des choses, qu'elle ne peut pas être beaucoup postérieure au dualisme mazdéen : peut-être fut-elle empruntée assez anciennement à la Babylonie?

10. Que l'idée de cet « *Urprincip* » se soit mêlée avec celle du Destin, cela ne doit pas trop nous étonner. Le Destin joue un grand rôle dans toutes les religions de l'Orient, toutes plus ou moins atteintes de fatalisme; et ce rôle est de troubler partout l'idée de la Divinité. Nous avons vu cette croyance dans le Destin très fortement développée dans le *Mainyo-i-Khard*, ouvrage certainement sassanide, et attestée par des écrivains contemporains (3). L'idée du *fatum* inévitable (4) puissance aveugle qui est au-dessus même de la volonté des dieux, n'est certes pas conciliable avec l'idée d'un vrai Être divin et suprême, surtout comme celui de la religion mazdéenne. Mais il ne faut pas vouloir trouver trop de consistance dans ces croyances; car à ce titre, on devrait également exclure le dualisme lui-même. C'est surtout dans l'esprit du peuple que ces idées fatalistes

(1) Spiegel, EA. ii, 176-187.

(2) EA. ii, 178.

(3) Naturellement elle s'est développée davantage après son contact avec l'islamisme, cf. de Harlez, *Introduction à l'Avesta*. p. lxxxvii.

(4) MK. xxiii.

se conservent et se propagent. On ne s'étonnera pas non plus de voir cette puissance vague, mystérieuse, informe, confondue dans les sectes mazdéennes avec cet autre Être, également intangible et nébuleux du *Zrvan*; le passage de l'un à l'autre est trop naturel.

11. Il y a un autre point de vue, d'après lequel *Zrvan*, le temps infini, n'est ni la source, ni la créature d'Aûharmazd, mais plutôt une qualité co-éternelle, un attribut essentiel de ce Dieu. C'est le point de vue de l'Avesta; il apparaît aussi entre les écrits sassanides, dans le *Bun-Dehesh*, où il est dit, selon la version de Spiegel, qu'Aûharmazd « est doué du temps illimité », (*damân i akanârak-hômand*) (1); bien que West n'admet pas cette traduction. Or ce terme est expliqué par le fait que Aûharmazd lui-même et sa demeure et sa loi et son temps (*damâno*, c'est-à-dire, la durée de son être) ont été et sont et seront à jamais (*Yehevût va ait va hamâk yehevûnit*). Le *Bun-Dehesh* donc conçoit l'espace occupé par Dieu, la durée de son existence et la loi éternelle (sa volonté) comme des attributs divins, à peu près dans le sens chrétien.

12. Quant à l'Espace dont il est question ici, il semblerait, s'il faut en croire Spiegel (2), que cette conception aussi, autant que le temps, était l'un des êtres transcendants (3), considérés par les Éraniens comme divins, éternels et antérieurs à Aûharmazd, ou tout au moins co-existants avec lui. Cet être serait personnifié sous le nom de *Thwâsha*, dans l'Avesta, « l'espace illimité », très distinct de l'*açmân*, ou ciel créé. Il est invoqué avec le temps illimité, et avec le

(1) BD., i, 3. West traduit « indépendant du temps illimité », ce qui ne se concilie avec aucune des théories mazdéennes. Du reste, il ajoute que la construction est assez obscure et donne à supposer qu'il y a des lacunes dans le texte. Nous ne voyons pas l'obscurité, le sens s'explique par les mots qui suivent. Sur l'étymologie de *damân* = *samân* et de *zrvan*, etc. v. de Harlez, *Man. Av.* p. 304, Spiegel EA. ii, 5, n.

(2) EA. ii, 13-17.

(3) Die *Grundbedeutungen*, welche für den Bestand eines jeden Dingen nöthig sind heissen Zeit und Raum und diese werden als göttliche und persönliche Wesen aufgefasst, *op. cit.* p. 4.

même qualificatif de *qadhâta* (1). Il semble qu'on l'a conçu, non seulement comme l'espace vague et immense, mais aussi comme le « firmament » auquel sont attachées les douze signes du zodiaque. Ce n'est donc pas autre chose que le *çpihr* pehlevi, le *sipihr* du persan moderne, la sphère céleste.

13. Mais il est affirmé clairement dans le *Bun Dehesh* que cette sphère céleste fut créée par Aûharmazd, et même qu'elle fut la première de ses créations (*fratâm çpihr bar-hintt*) et qu'il y a fixé les signes du zodiaque (*çtarân-i akhtarik*) (2). Spiegel admet cette interprétation, mais doute si les Éraniens ont toujours regardé l'espace comme une créature. Il croit, s'appuyant sur des assertions d'Hérodote et de Damascius, qu'anciennement cet espace infini a été une divinité primordiale à côté du temps (3). En tout cas, la solution de ce point ne rentre pas dans le cadre de notre étude. Ce qui reste indéniable c'est que dans la philosophie sassanide cette sphère céleste était la créature d'Aûharmazd; nous aurons donc à revenir sur cette question en parlant de la cosmogonie. Cependant nous tenons à remarquer que l'idée du Destin s'est fortement attachée à cet Être, précisément comme à celle du temps infini. Le nom avestique *Thwâsha* semble même formé d'une racine *twakhsh* qui n'est autre que le *τυχ* du Destin grec (*Τυχή*) (4). Le nom pehlevi *çpihar* est employé même pour signifier Destin, comme au *Mainyo i Khard* (5). Ainsi s'explique pourquoi dans le même ouvrage il est appelé l'être le plus fort (6). Le mot persan *sipihr* a été employé dans le même sens de destin (6).

(1) *Nv.* i, 8; *Str.* i, 21; *Vd.* xix, 44, 55.

(2) *BD.* ii, 2.

(3) *EA.* ii, 15. Cependant Hérodote ne décrit pas du tout la religion avestique ni mazdéenne, mais la religion naturaliste du peuple persan de son époque. Pour cette distinction bien importante, v. de Harlez, *Introduction*, pp. xiv-xvi, ccxi-ccxii.

(4) Spiegel, *EA.* ii, 13.

(5) *MK.* ii, 28.

(6) *MK.* xxviii, 10.

(7) Voir le *Shâhnameh*; Spiegel, *EA.* ii, 15.

## IV. LE ZERVANISME EST UN SYSTÈME PHILOSOPHIQUE.

14. Jusqu'ici nous avons parlé des êtres divins primordiaux, transcendants pour ainsi dire, dont l'idée est plutôt le résultat de spéculations philosophiques découlant du système dualistique. Ces théories ont probablement été développées de très bonne heure dans l'esprit éranien. Chez certaines sectes elles étaient franchement et clairement énoncées et coordonnées; chez d'autres êtres planaient d'une manière assez informe, au milieu des conceptions sur la nature divine; enfin d'autres écoles les rejetaient et les combattaient formellement. Mais nulle part ces êtres, ce temps infini (et peut-être cet espace infini), n'étaient les dieux proprement dits des Éraniens. Sans doute on s'est bien formé un *zrvan* primordial, pour sortir de l'embarras des théories spéculatives, mais ce *zrvan* est partout une figure pâle et indécise qui ne sert qu'à introduire le vrai Dieu éranien, Aûharmazd, dont nous avons maintenant à parler.

## V. RELATIONS DE ZRVAN A AÛHARMAZD.

15. Mais d'abord, il faut dire quelques mots de la transition imaginée par certaines écoles pour passer de l'Être primordial *Zrvan* au dieu Aûharmazd lui-même.

Si nous recourons au célèbre édit du ministre de Yezdegerd II, ce document officiel d'un roi sassanide, voici ce que nous lisons, chez les historiens arméniens (1) :

« Avant que le Ciel et la Terre existassent, Zrovan, le grand Dieu, sacrifia pendant mille ans et dit : « Si peut-être il m'était né un fils du nom d'Ormizd, il eût créé ciel et terre »; or, Zrovan en conçut deux dans son sein, l'un parce qu'il avait sacrifié, l'autre parce qu'il avait dit *peut-être* ».

16. Presque identique est la narration d'Eznig, dans sa

(1) Justi, *Geschichte des alten Persiens*, p. 197.



description de la religion mazdéenne; seulement elle a un peu plus d'étendue que dans l'édit chez Élisée et Lazare de Pharp :

• Pendant mille ans (Zervan) fit un sacrifice en se disant qu'il lui naîtrait peut-être un fils qui créerait les cieux et la terre et tout ce qu'ils renferment. Après mille ans de sacrifice, il commença à rouler sa pensée dans son esprit en disant : A quoi va servir le sacrifice que j'offre? mon fils Ormizt viendra-t-il? ou bien mes efforts seront-ils vains? Pendant qu'il songeait ainsi, Ormizt et Arhmen prirent naissance dans le ventre de Zervan; Ormizt parce que Zervan avait fait le sacrifice et Arhmen parce qu'il avait douté » (1).

17. Voilà donc l'origine des deux Esprits : ils ont été vraiment engendrés par Zrvan. C'est là une doctrine acceptée sans conteste dans des écoles mazdéennes sous les Sassanides. Spiegel en trouve un autre témoignage dans un auteur grec contemporain déjà cité, Théodore de Mopsueste (2). Si nous considérons l'importance du document de Mihr Nerseh, adressé aux arméniens, et commençant par ces paroles solennelles : « Vous devez savoir que chacun de ceux qui vivent sous le ciel et ne tiennent pas la *religion mazdéenne*, est sourd et aveugle et trompé par les divs du Haraman » (3); si nous ajoutons que les écrivains étrangers contemporains ont tous représenté ce système zervaniste comme le véritable dogme de la religion nationale sassanide, et que ce dogme accuse sa vitalité longtemps après la chute des rois nationaux dans des ouvrages tels que l'*Ulemâ-i-Islam*, il faut convenir que ces Zervanistes n'étaient rien moins qu'une petite secte particulière, et que probablement pendant un certain nombre de siècles ils formèrent la partie la plus considérable des Mazdéens.

(1) Traduction de M. Gatteyrias, *L'Arménie et les Arméniens*, p. 40.

(2) Ap. Photii *Bibl.* p. 63. ὅτι σπεύδων [Ζαρουάμ] ἵνα τέκη τὸν Ὀρμίσδαν, ἔτεκεν ἐκείνον καὶ τὸν Σατανᾶν (Ἀρειμάνιον.) EA. ii, 184.

(3) Justi, GAP. p. 197.

Cependant les grands écrits religieux que nous possédons de l'époque sassanide, se montrent bien plus orthodoxes et dans leur sens, monothéiste; comme nous allons voir en traitant de l'être et des caractères du grand dieu, Aûharmazd.

# VI. AÛHARMAZD, SES NOMS.

(1°)

18. Si nous voulons savoir comment les Persans appelaient leur dieu national sous les Sassanides, nous avons un moyen infailible d'aboutir dans cette recherche. Il suffit de consulter les inscriptions pehlevies sur les monuments ou sur les monnaies. La forme qui se trouve gravée en caractères appelés « sassanides » est *Aûharmazdi*. Or en se rapportant à la littérature écrite du pehlevi nous trouvons, à côté de la forme rare *Hôrmazd* (𐬵𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌) qui ressemble au nom moderne employé par les Parses, une autre forme bien plus difficile : c'est le nom presque universel 𐬀𐬵𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌. Pour cette forme antique il y a la lecture traditionnelle *Anhōma*, qui est considéré comme un mot huzvâresh ou sémitique.

19. Ici on se heurte à plusieurs difficultés, car (1°) nous avons déjà vu, d'après le témoignage non suspect de l'alphabet sassanien qu'on disait certainement à cette époque « *Auharmazdi* » : il faudrait donc retrouver dans quelque document littéraire de l'époque cette même forme. Or, la lecture de la forme 𐬀𐬵𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌 ne peut pas être douteuse ; donc 𐬀𐬵𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌 doit représenter la forme des inscriptions.

Voilà pourquoi les éranistes modernes Haug, West, de Harlez, etc. et en cela ils sont suivis par beaucoup de savants parses de nos jours, — lisent *Aûharmazd*; c'est-à-dire qu'ils donnent au deuxième , la valeur assez commune de 𐬀 et voient dans le dernier caractère 𐬎 le caractère 𐬵, c'est-à-

dire *zd* ou *dd* (1). On peut apporter en faveur de cette lecture le fait que même dans les inscriptions sassanides les deuxième et quatrième caractères ont la même forme ambiguë 2, qui comme le pehlevi 𐭮 peut se lire *r* aussi bien que *u*.

20. A l'appui de cette opinion, on produit d'autres noms propres, tels que 𐭮𐭮𐭮, qui représente *yazdân* des inscriptions, bien que la lecture traditionnelle soit 𐭮𐭮𐭮 (2) (*yihân*); 𐭮𐭮 pour *yazd*, traditionnellement 𐭮𐭮 (3) (*yât*); et 𐭮𐭮𐭮, comme nom du roi Yezdegerd (sass. *Yazdakarti*). Dans tous ces cas la lecture de 𐭮 comme *zd* rétablit l'harmonie entre les formes littéraires et monumentales (3).

21. (2°) D'un autre côté on observe, avec beaucoup de justice, que *Anhōma* est la forme traditionnelle, consacrée par des générations de docteurs perses; et que, quoi qu'on puisse dire d'autres termes, il serait presque inouï que l'on eût oublié la vraie prononciation du nom le plus sacré et le plus important, pour ne pas dire le plus usité, de toute la religion et de toute la littérature perse. Toutefois on pourrait n'y voir qu'un idéogramme ou forme mystique, d'origine peut-être sémitique. C'est ainsi que Spiegel a cru tout simplement pouvoir y retrouver 𐬀𐬀𐬀𐬀 (4); mais cette interprétation ne cadre pas bien avec les caractères pehlevis. Il ajoute « ich glaube... man hat wohl diese fremde Form desswegen vorgezogen, weil es in jener Periode (wie bei den Rabbinen) für unpassend galt, den Namen Gottes selbst [i. e. 𐬀𐬀𐬀𐬀] auszusprechen ». Ces derniers mots à notre avis donnent la clef de la difficulté. C'est parce qu'on n'osait pas prononcer le nom sacré, qu'on a oublié la forme exacte, ou plutôt substitué une forme mystique et altérée. N'est-ce pas le même cas que celui de l'hébreu 𐤅𐤄𐤅 et de sa prononciation traditionnelle Jehovah?

(1) Cf. Haug, *Book of Arda-Viraf*. Introductory Essays, p. 1.

(2) Spiegel, *Trad. Lit.*, p. 439. Deçtur Peshotun y a trouvé le sémitique « 𐬀𐬀 » ou « 𐬀𐬀 »! V. son édit. du *Dinkart*, t. i, p. 13, n.

(3) Haug, ut sup.

(4) *Trad. Lit.*, p. 361, cf. de Harlez, *Manuel du Pehlevi*, p. 197.

22. Il est vrai que la forme sassanienne *Aûharmazdî* nous suggère une autre objection, à cause de l'*i* final, qui insinue pour les mots cités, des contractions; ainsi on lirait *Aûharmâ*. pour *Aûharmazdî*, tout comme *Yâ-Kart*. pour *Yazdakarti*, *yâ-ân* pour *yazdân*, etc. (1). Mais cette difficulté a peu de force quand on se rappelle que l'*i* final s'ajoute, sans valeur étymologique, aux mots sassanides, avec presque autant de facilité que l'*ô* pehlevi (2). Du reste, un *i* final ne s'expliquerait pas comme représentant de l'*a* originaire de la forme ancienne avestique (*AhuraMazda*) et achéménide (*Auramazda*).

Nous pourrions donc accepter sans difficulté que le Dieu national se nommait au temps des sassanides *Aûharmazd*, bien que les monnaies et les inscriptions écrivent ce nom avec un *i* final parfaitement inutile.

(2°)

23. L'autre nom divin qu'emploie l'Avesta, savoir *Çpenta Mainyus*, se retrouve sous la forme *Çpenâk minôî*. L'histoire de ce terme est assez curieuse. Dans la religion avestique l'identification du nom *Çpenta-Mainyus* avec celui d'*Ahura-Mazda* est l'effet, on le sait bien, plutôt d'une fusion de deux systèmes et des noms de deux divinités, l'un dieu vraiment unique, l'autre dieu du dualisme, jumeau de l'esprit du mal (3). Les traces de cette différence originaire ne sont pas tout à fait oblitérées dans l'Avesta. Mais dans la philosophie religieuse des Sassanides, tout cela est depuis longtemps oublié, et nous assistons plutôt à une autre étape de l'évolution de ce nom divin.

En général le nom du *Çpenâk-Minôî* est employé comme

(1) On peut y objecter la différence de quantité des *a* : cependant il ne faut pas oublier que *𐬀𐬀𐬌𐬎𐬎𐬀𐬎* *Mâzdayasn* = Sass. *Mazdayasn*, Haug, ut sup., p. xxviii.

(2) Bien que l'usage n'en soit pas tout à fait parallèle, cf. Haug, *Ardâ-Vîraf*, p. xxix.

(3) V. de Harlez, *Introduction à l'Avesta*, p. lxxxv, seq.

synonyme d'Aûharmazd. Ainsi dans le *Dinkart* il est expressément dit que « le nom adorable qui a été, qui est et qui sera est le divin *Çpenâk-minoi* », puis il est ajouté « aussi son nom propre à lui, unique est Aûharmazd » (1). Mais on trouve aussi des expressions telles que « le *Çpenâk-minôi* d'Aûharmazd », comme si le titre de *Çpenâk-minoi* était un attribut ou une partie de l'être d'Aûharmazd. Ici on est tenté de soupçonner une influence sémitique, voire même chrétienne, comme nous en relèverons plusieurs dans la suite; car ces termes rappellent d'une manière frappante le *רוח אלודים* de l'Ancien Testament et le *πνεῦμα τὸ ἅγιον* du Nouveau (2). En effet nous avons « *Çpenâk minôi dâtâr Aûharmazd* » (3), littéralement, le Saint-Esprit du créateur Aûharmazd. On dirait donc, que comme l'on personnifiait le bon esprit, la bonne conscience de l'homme en tant que *Vohuman*, ainsi on voyait dans *Çpenâk minoi* l'esprit, l'âme pour ainsi dire, de Dieu. Nous lisons encore que l'intelligence d'Aûharmazd « était révélée à son propre Esprit-Saint » avant la création (*ghanca val benafshman Çpenâk-minôi pitâk yehevântô*) (4).

Mais la spéculation sassanide ne semble pas être allée plus avant. Les Parses modernes ont poussé le développement de cette idée du *Çpenâk-minôi* bien au-delà. Pour eux, Hormazd a deux principes, l'un bon (*le Spenamino*), l'autre mauvais (*le Ghanamino*, c'est-à-dire *Ganâk-minôi*) (5). Du reste, ce n'est que la conséquence logique de leur système et de leur tendance vers un monothéisme plus réel. Peut-être même cette croyance est-elle ancienne chez certaines sectes (6).

(1) DK., i, 81, 3.

(2) Ainsi les Manichéens avaient aussi un « Esprit-Saint », Spiegel EA., t. ii, p. 226.

(3) DK., iv, 138, 2. Peshotun l'a mal traduit (p. 194); on croirait que *Çpenâk-Minôi* est une créature tout distincte d'Aûharmazd. Nous y reviendrons.

(4) DK., i, 40, 2.

(5) Cf. Peshotun, *Dinkart*, t. i, p. 18, note.

(6) V. Yç. xix, 21; et cf. West, PT., t. ii, p. 14. Mais de Harlez traduit

(3°)

24. Un nom divin qui présente plus de difficulté est celui de *Yazdân*, qui est devenu le mot persan bien connu *یزدان*. L'histoire de ce nom n'est pas sans intérêt.

Dans la terminologie avestique le mot *yazata* (1), signifie, comme le sanscrit *yajata*, ce qui est digne de culte, adorable, vénérable; et s'applique aussi bien à Ahura lui-même qu'aux *Amesha-Çpentas* et aux autres génies inférieurs. Souvent les *yazatas* sont les génies inférieurs aux *Amesha-çpentas*. Alors il s'emploie pour un seul génie au singulier : ainsi au *Yaçna* xvii, 2, Ahura-Mazda est appelé *Mazista yazata*, le *yazata* suprême. Dans les livres pehlevi, les *yazatas* ou *yazds* sont encore des génies, de bons esprits quelquefois même distingués des *Ameshaçpendes* (2) comme dans l'Avesta; aussi Aûharmazd est il qualifié par ce titre. Au *Dinkart* il semble une fois être appelé « un des *yazds* », si nous pouvons accepter la version du destour Peshotun dans la phrase : *az yazdânô atvak khutâi ânshûtâ*, « un des *yazds* est le maître de l'homme » (3). Dans le *Mainyo i-khard*, le mot *yazd* au singulier semble signifier, une seule fois, « Dieu » (*panâk yazd drûpushhtar*, « Dieu est la protection la plus sûre ») (4). Mais ce qui est plus certain et plus commun, c'est l'usage du pluriel *yazdân* comme nom divin signifiant tout simplement, comme dans le persan moderne « Dieu » (5).

le texte un peu autrement (*frâ mê spanyâo mantvâo vavaca*; dans la version pehlevie : *fraz ti pavan afsûnik minôt-ash guft*, ce qui donne raison à de Harlez).

(1) Vieux persan : Izates, selon Tacite *Ann.* xii, 14.

(2) DK., ii, 81, 3.

(3) DK., iv, 176, 2.

(4) MK., xiv, 9.

(5) Par exemple, MK. i, 16, etc., BD. xvii, 8, SLS., i, O., viii, 22, etc., DK., iv, 174, 6, etc. Il est souvent difficile de décider si l'on doit traduire « Dieu » au singulier ou « les anges » au pluriel.

Il semble même que dans l'une des sectes éraniennes, les *Gayomarthiyens*, les deux principes du bien et du mal s'appelaient Yazdân et Ahriman (1).

25. Cet emploi d'une forme plurielle pour exprimer le nom de Dieu, n'est pas seulement assez ambigu, mais ne s'explique que par une influence sémitique : ce serait un *pluralis majestatis* formé d'après le אֱלֹהִים hébreu.

(4°)

26. Un nom divin qui a eu bien peu de succès c'est l'ancien titre *bagh*, le vieux persan *baga* des inscriptions cunéiformes (2), le *bagha* de l'Avesta dont nous conservons la mémoire dans le nom de Bagdad, la cité créée par les dieux. Dans les inscriptions sassanides nous lisons *bag* « Dieu » et *bagi* « divin ». Les livres pehlevi nous montrent le mot dans le terme *baghōbakht*, qui semble signifier Providence, littéralement ce qui est concédé par Dieu (3). Mais en général, le mot *bagh* paraît avoir eu un usage fort restreint.

## VII. TITRES ET ATTRIBUTS D'AŪHARMAZD.

27. Des noms divins, passons au titre et aux attributs de cet Être suprême.

Et tout d'abord, nous le trouvons appelé l'Être ou l'Existant par excellence (*âtto*) (4). Aussi est-il Celui qui fut, qui est, qui sera toujours (*yehevânt va âtt va hamâk yehevânt*) (5). Il est l'esprit pur, intangible (6); l'esprit des

(1) Spiegel, EA., ii, p. 187.

(2) *Baga vazraka Auramazda, hya imâm bumtm adâ*, etc. « un grand Dieu est A. qui a créé la terre ». NR a, etc. (Persépolis).

(3) Cf. MK. viii, 15; xxiv, 5, 7.

(4) DK., i, 40, 2.

(5) BD. i, 3, DK. ii, 81, 3.

(6) SLS, xv, 2.

esprits (1) (*minoyân minoi*). Il est omniscient (*viçpo-âkaçi*) (2); omnipotent (*viçpo-tûbâno*) (3); souverain suprême (*viçpo-khâtâi*) (4); parfaitement bon (*viçpo-veh*) (5); bienfaisant pour tout (*viçpo çûd*) (6); bienveillant (parsi, *neki kâma*) (7); miséricordieux (*avokhshâtâr*) (8).

28. Quant aux attributs divins, nous trouvons indiquées : 1° L'Omniscience. Un des attributs principaux d'Aûharmazd, c'est son omniscience (*viçpo-âkaçih*). Tout au commencement du *Bun-Dehesh* nous lisons qu'il est suprême dans son omniscience (*balisto pavan harviçp âkaçih*) (9). Cette science ne s'étend pas seulement au passé et au présent, mais aussi au futur; car il prévoit la fin de son combat avec l'esprit du mal (10), celui-ci au contraire ne possède qu'une science portant sur les événements passés (11), une ἐπιμνήθεια. L'omniscience d'Aûharmazd est la source de la connaissance des autres êtres, même les plus élevés (12) et le fondement de la sagesse innée de l'homme (*bân açno-kharto*) (13). Il est même identifié avec la sagesse (*khart*) (14).

(1) DK, ii, 81, 3, iii, 109, 4. Ici nous ne saurions admettre la traduction de Peshotun : « His perfect knowledge about the minoyân minoi, perfect, strength » etc., comme si le *minoyân minoi* était un mot distinct de l'être même d'Aûharmazd. Il y est parlé simplement des attributs du créateur, qui sont énumérés : « *minoyâno minoyih, viçpo âkaçih, viçpotûbanih va viçpokhûtayih va viçpovehîh Dâtâr Dâtâr* » : la qualité d'esprit des esprits... du créateur et préservateur. Dans son t. ii, p. 103, le docte Destour a donné la bonne traduction.

(2) DK. iii, 130.

(3) DK. iii, 130.

(4) DK. iii, 130.

(5) MK. i, 14.

(6) MK. i, 1.

(7) MK. i, 16.

(8) MK. i. 16, DK. ii, 81, 3.

(9) BD., i, 2.

(10) BD., i, 13, 17, 20.

(11) BD., i, 3, 9.

(12) DK., i, 40, 3.

(13) DK., iii, 109, 4.

(14) BD., ii, 10.



29. 2° L'*Omnipotence* (*viçpo-tûbanîh*) est un attribut (1) généralement accompagné du premier et du troisième dans les énumérations. C'est surtout dans la création des êtres que cette qualité se montre; et l'action même des créatures les plus élevées sur la création est due à une communication de ce pouvoir suprême, par exemple dans le cas de Vohu-mano (2). De cet attribut se rapproche de très près celui de *Viçpo-khâtâyîh* (3), la souveraineté suprême, « *omni-souveraineté* », si on peut s'exprimer ainsi. C'est une conséquence de la création, que Dieu soit suprême possesseur et roi de tout ce qui existe. C'est le titre de *khâtâi*, souverain, roi, qui a donné naissance au nom persan-moderne de Dieu, *khodâ*.

30. 3° La *Bonté* suprême de Dieu est indiquée par le nom de *viçpovehîh* (4) (« *omni-bonté* »). Le *Bun-Dehesh* exprime cette même idée en disant qu'il est « *suprême en toute bonté* » (*balisto pavan harviçp... shapîrîh*) (5). Cette bonté n'est pas seulement en Dieu lui-même, elle se manifeste aussi comme source de bienfait suprême pour les êtres, comme « *bienfaisance souveraine* », *viçpo-çâtîh* (6).

On rencontre souvent les attributs divins énumérés à la suite. En général ce sont : *viçpo-âkaçîh*, *viçpo-tûbanîh*, *viçpo-khâtîh*, qui sont groupés ensemble et toujours dans l'ordre indiqué; quelquefois *viçpo-vêhîh* est ajouté (7).

31. Nous trouvons également des énumérations assez longues des titres et des excellences d'Aûharmazd. Ainsi dans la prière attribuée à « *un destour de la bonne loi* », et insérée au *Dinkart* (8), nous lisons, après les noms et

(1) DK., iii, 109, 4.

(2) DK., i, 40, 3.

(3) DK., i, 40, 3, iii, 109, 4.

(4) DK., iii, 109, 4.

(5) BD., i, 2.

(6) Cf. MK., i, 1.

(7) Dans un écrit post-sassanide (*Dâdistân-i-Dînîk*, xxxvii, 4) A. est appelé même *viçpâno-viçpo*, « *all in all* », West, PT. ii.

(8) DK., ii, 81.

titres déjà cités, « *khôdâi-i-mahist va dânak-dâtar va fravartâr va pânak va hûdpar (?) va kersâkgar va avokhshâtâr va avîzak dâtestânîk... rabâ i hûstîkân* » : c'est à dire :

« Souverain suprême, créateur sage, conservateur, protecteur, donateur des biens (?), vertueux en actes, miséricordieux, législateur pur, seigneur des bonnes créations matérielles ».

Le titre **هزار** est obscur. Il peut être lu *huazar*, signifiant « très fort » (de l'arabe **أزر** *azar*), ou « patient » (selon Peshotun); ou bien *hûdpar*, ce qui est plus probable, eu égard à l'avestique *qâpara*, qui lui-même n'est pas clair, mais qui peut signifier « qui produit des biens » ou « qui protège par soi-même » (1). Il se trouve assez souvent (2); et West le lit *khvâpar*, qu'il traduit par « persistant » ou se soutenant soi-même (3).

32. Dans un autre chapitre (4) du même livre, il y a un beau panégyrique du créateur Añharmazd, qui par opposition aux autres êtres porte les titres suivants :

*Khâtâi la bandîk* (5); *abu la farzand*; *pešhîk la khvēšhnik*; *ahâo la airmâno*; *rato la ratvad*; *pâtokhshâhi la ahâdçtak (?)* (6); *pânak la pâtak*; *mânêstak la vârân*; *zîhak dânishno benafshman la afzâr*; *vinârvand la vinartak*; *bâkhtâri la biharvar*; *hvârinîtâr la hvârinîtâk*; *hamkartâr la hamîk-kâr*; *handâtâr la handâtak* (7); *râçinîtâr la râçinîshnik*.

« Souverain, non serviteur; père, et non enfant; antérieur, et non dépendant; maître, et non obéissant; chef, et non

(1) Cf. De Harlez, *Manuel de la langue de l'Avesta*, p. 464.

(2) E. g. SLS, xxii, 21.

(3) PT. ii, 45, n. Il cite aussi le persan *khapârah* actif. Cf. aussi PT. i, 403, n. Le terme s'applique aux autres esprits également.

(4) DK., iii, 130.

(5) Lisant **بندک** pour **بوندک** (*bûndîk*).

(6) Faut-il lire *hâvistak* disciple?

(7) En lisant **سندسار** pour **سندسار**

ayant un chef; seigneur, et non soumis à un maître (1); protecteur, et non protégé; immuable, et sans désirs (2); ayant la science vivante en lui-même, et non par des intermédiaires (3); disposant, et dont on ne dispose pas; distribuant, mais ne recevant rien; illuminant, et non illuminé; coopérant, mais ne recevant pas de coopération; coagissant, et ne subissant pas de coaction; dirigeant, et non dirigé.

33. Cette énumération remarquable anticipe déjà sur les relations de Dieu avec ses créatures, dont nous aurons à parler tout à l'heure. Il faut avouer que nous avons ici une description d'une nature fort élevée et très parfaite d'un être suprême, même dans le sens chrétien, et qui ne cadre pas tout à fait avec d'autres conceptions d'Aûharmazd que nous trouvons dans d'autres ouvrages de l'époque, surtout celles qui se rapportent au destin et au temps. C'est que le monothéisme du *Dinkart* est très pur, si on le compare à celui des autres écrits sassanides.

34. Le seul attribut du Dieu suprême qui semble faire défaut dans ces titres d'Aûharmazd est celui de l'immensité ou infinité. Il est vrai que dans le *Dinkart*, il est appelé *amihānak* (4), et que Peshotum donne à ce mot le sens d'« infini et non proportionné » (5). Mais ce titre semble signifier simplement « sans intermédiaire, indépendant »; car l'auteur continue à en expliquer le sens en disant : « *amihānakih zak, zagash men avórākih va yehevūnīnākih dahīshnān atvāctk khvéshih; va mihānak homanand zak ī Amar-çpandāno, avārīk minōyāno,* » etc. (6).

« Le mot *amihānakih* désigne [la liberté] de dépendance des prières des créatures, créées et recevant leur existence

(1) Peut-être les 4<sup>e</sup> et 6<sup>e</sup> termes ont-ils été confusés; et doit-on lire : *ahūo la ahūāctak... pātōkhshāhi la aīrmāno?*

(2) *Vārun* = « lust, desire »; donc A. est tranquille, il n'a pas de passions.

(3) Sa science est immédiate, non médiate; *asār* = moyen, instrument.

(4) DK. ii, 91, 3.

(5) Dans sa traduction, t. ii, p. 114.

(6) DK. l. c. 4.

[de lui]; et ce qui est dépendant, ce sont les Ameshospends, les autres esprits », etc.

L'auteur ne cherche qu'à nier cette dépendance de Dieu des sacrifices et prières qu'enseignaient plusieurs religions de l'orient, notamment celles des Hindous.

35. C'est dans le *Bun-Dehesh* que l'infinité de Dieu est expressément exclue, et la raison de cette exclusion est donnée. En effet, c'est justement l'existence de l'esprit du mal et son royaume qui entraînent pour Aûharmazd l'impossibilité de l'infinité (1). Le *Bun Dehesh* dit tout au commencement :

« Les deux Esprits sont tous deux limités et illimités; car on parle de cette suprême lumière infinie et de ces profondes ténèbres infinies, et au milieu des deux il y a un abîme; et ainsi l'un n'est pas contigu à l'autre, et, secondement, les deux esprits sont tous deux limités quant aux corps » (2); ce qui veut dire que ni l'un ni l'autre n'est « immense » dans le sens de la théologie chrétienne. L'auteur continue à expliquer que l'infinité d'Aûharmazd est dans son omniscience et sa souveraineté suprême (3). On voit donc pourquoi nous n'avons pas trouvé de qualificatif « infini » entre les titres de Dieu; et on voit aussi que c'est une conséquence rigoureuse du dualisme.

36. En voici une autre conséquence, c'est qu'Aûharmazd a une demeure fixe. Cette demeure, ce ciel ou paradis, est souvent décrit. Aûharmazd habite la lumière éternelle ou infinie (*açar-i rôshano*), qui est un espace brillant (*rôshanik gâç*), et est expressément dénommée « le lieu d'Aûharmazd » (*çââki A.*) (4). Plus loin, cette lumière est nettement distinguée de la lumière créée du monde (*çtîk rôshanîh*) (5). C'est donc un de ces êtres éternels, divins, dont nous avons parlé

(1) Cependant au DK. iii, 127, A. est dit être en tout lieu (*yîn hîcho çââk*), mais ceci ne se rapporte qu'à sa propre création.

(2) BD., i, 5.

(3) L. c. 6, 7.

(4) L. c. 2.

(5) L. c. 25, « light of the world », West.

(§. 12, appartenant à ceux que Spiegel a appelé les « *äusserweltlichen Gottheiten* » (1).

Toute autre est la doctrine du *Dinkart*, cet ouvrage purement monothéistique, qui enseigne que la demeure d'A. (*pâik gâç-i Dâtâr A.*) est une partie du ciel créé (*açmâno*) et, donc, elle-même créature (2).

37. Il faut dire ici quelques mots de la *spiritualité* d'Aûharmazd. Il semble que pour les Éraniens l'idée essentielle de cette spiritualité n'était que l'*invisibilité* (3). Ainsi, Ardâi-Virâf introduit en présence d'Aûharmazd, n'a rien vu qu'une lumière, bien qu'il entendit la voix de Dieu (« car j'ai vu une lumière, mais je n'ai pas vu de corps », *maman am rôshanîh dît, af am tanû lâ dît*) (4). Les parses modernes expliquent le titre *mînôyân mînôî* « esprit des esprits », par cela qu'Aûharmazd est invisible aux autres esprits, eux-mêmes invisibles à l'homme (5). Cette idée semble être ancienne, voire même avestique (6). Cette brillante lumière était quelquefois considérée comme le corps d'Aûharmazd (7), et on l'appelait aussi quelquefois sa demeure ou son vêtement. Ce n'était nullement un corps réel, mais seulement une espèce de manifestation de sa présence, comme le שכינה de l'Ancien Testament. Si dans les sculptures sassanides on a représenté Aûharmazd sous une figure humaine (8), cela n'indique pas plus l'anthromorphisme dans les idées religieuses de l'époque, que les figures de Dieu le Père sous forme d'un vénérable vieillard dans l'art chrétien.

(1) EA., t. ii, p. 4-20.

(2) DK., ii, 74, 2.

(3) D'après la trad. du Destour Peshotun (t. iii, p. 174), on dirait qu'au c. 127 du DK. A. était expressément appelé « invisible. » Il suffit de regarder le texte pour voir qu'il n'en est pas dit un mot.

(4) AVF. ci, 11. cf. Dante.

(5) Peshotun, DK. t. ii, p. 103, n

(6) Sp. EA., ii, 24.

(7) Ib. 67.

(8) Par exemple à Nakshi Rustam, près de Persepolis, où A. est à cheval, avec l'inscription : « figure du Dieu Aûharmazd ». Voir la gravure chez Justi GAP. p. 69. Même chose à Firuzabad et Rakshi Rajab. Justi, p. 178.

Il semble cependant qu'Aûharmazd a pu se révéler dans une vision et dans une forme humaine à Zartusht, mais que celui-ci ne pouvait lui toucher la main, car « je suis un esprit intangible, dit Aûharmazd, il n'est pas possible de me prendre par la main » (1).

#### VIII. DIEU CRÉATEUR, SES RAPPORTS AVEC LA CRÉATION.

38. Le titre favori d'Aûharmazd est celui de créateur (*dâtâr*). On voit par là que le verbe employé pour signifier « créer » est *dâtano*, qui n'est autre que la racine avestique *dâ*. Le terme *hûzvaresh* qui le remplace souvent est *barhîntano* du sémitique בָּרָא. Un autre terme favori, surtout dans le *Dinkart*, est *avôritano* (2).

Quelle idée faut-il se faire de cette création? Est ce une vraie création *ex nihilo*, ou bien une formation d'une matière préexistante? Spiegel (3) et West (4) ne croient pas que les termes avestiques ni pehlevis puissent être entendus dans le sens d'une véritable création *ex nihilo*. Cependant on concilie difficilement cette opinion avec le très beau passage du *Bun-Dehesh* ainsi traduit par West lui-même.

39. Zarattûst demanda à Aûharmazd à propos de la résurrection finale, d'où forme t-on encore le corps qui a été démembré et morcelé par les vents et les eaux? A. lui répond :

« Quand par moi le ciel s'est élevé de la substance du rubi, sans colonnes, sur l'appui spirituel de la lumière aux larges bords; quand par moi s'est élevée la terre qui porte la vie matérielle, — et il n'y a pas d'autre soutien de la création mondaine; — quand par moi le soleil, la lune et les étoiles furent introduits dans le firmament des corps lumineux; quand par moi le blé fut créé, de telle sorte qu'étant épar-

(1) SLS. xv, 1, 2, 3. Ce passage est cité comme étant de l'Avesta.

(2) Il y a aussi le verbe *bîharîntano*, (du mot *bîhar* = part lot), qui veut dire communiquer, cf. DK. i, 40, 3.

(3) EA. i, 454.

(4) PT, i, p. 9, n.

pillé sur la terre, il crût encore et rendit avec surcroît; quand par moi les couleurs variées furent créées dans les plantes; quand par moi le feu fut créé dans les plantes et les autres objets sans brûler; quand par moi l'enfant fut créé et formé dans les entrailles de sa mère et les structures de la peau, des ongles, du sang, des pieds, des yeux, des oreilles et des autres parties furent produites; quand par moi des jambes furent créées à l'eau afin qu'elle coulât et que fut créée la nuée qui emporte les eaux mondaines et fait pleuvoir là où elle veut; quand par moi fut créé l'air qui porte la vue par la force du vent, et qui élève en haut selon sa volonté, ce qui est le plus bas, et personne ne peut le saisir par la main étendue : — chacune de ces choses, quand elle fut créée par moi, constituait une œuvre plus difficile que la résurrection; car dans la résurrection je suis aidé par ce que les choses existent déjà, mais quand elles furent formées, elles n'ont pas reçu l'existence de ce qui était (*la yehevûnt yehevûnt men yehevûnt*) (2). »

40. Une autre expression assez remarquable est celle de la création accomplie dans, ou avec l'aide du temps. Dans le *Minot i Khard*, il est dit que le créateur Aôharmazd a formé (*brehîntîd*) la création matérielle et spirituelle, de sa propre splendeur et dans (pour) la gloire (?) du temps illimité (*ezh an i qesh rôshant u pa âfrin i Zuruân i akanâdra*) (1). Ceci est fort obscur. Peut-être faut-il traduire « pour sa gloire éternelle ». Spiegel traduit « *mit dem Jubelrufe der unendlichen Zeit* » (3). Plus loin, c'est dans ce même temps infini qu'Aharman fait son traité de 9000 ans avec Aôhar-

(1) BD. xxx, 5, 6. Il faut comparer ce passage, quant au style et aux idées, avec *Job. xxxviii*.

(2) MK. viii, 8. Neriosengh traduit par l'abl. *tasmât yah sviyah udyotah âshtrâdena ca samayasya anantasya*. Spiegel (EA. ii, 7) a montré que l'expression Dieu a créé tout du temps dans le UI, p. 2 est due à une fausse leçon *خدا* pour *خدا*; et qu'il faut traduire « tout est créé *excepté* le temps ». L'auteur de l'UI, on le sait, était Zervaniste.

(3) EA. ii, 6.

mazd (*pa zamân i akanâra*) (1). Est-ce que *akanâra* n'est qu'un *epitheton perpetuum* appliqué au temps en général? Dans ce cas, ces expressions seraient employées seulement pour exclure la création *ab aeterno*. Ou bien, est-ce qu'on prend le zrvan ici comme le Destin (2)?

41. Qu'Aûharmazd soit le créateur de tous les êtres sans exception, c'est la doctrine bien claire du *Dinkart*. Nous lisons en effet, dans la prière déjà citée :

« *Afrito, pavan neshman anâm bâttg zavar va dônâkih, avartar 6 Ameshoçpand va kabedî yazatân va rôshan vahist va garôtman va gartoi açmâno va hvar i tijâk va mâh i bâmig va star-i, kabad tôkhmak, va vât va andarvâi va âtesh va mayâ va zamâk va hûrvar va gôçpend va ayôkhshûsto va anshûtâ* » (3).

« Il a créé, par sa propre puissance essentielle et sa science, les six Ameshoçpands suprêmes et les nombreux yazads, le paradis le plus excellent et le garotman, la voûte du ciel et le soleil ardent et la lune brillante et les étoiles aux germes nombreux, le vent et l'atmosphère, le feu et l'eau, la terre et les plantes, les animaux, les métaux, l'homme ».

42. De ce qu'il a créé le monde et tous les êtres, il s'ensuit qu'il y a des relations existantes entre lui et ses créatures. De ces relations, les livres pehlevis parlent très souvent. Nous avons anticipé sur plusieurs d'entre elles en donnant les listes des titres attribués à Aûharmazd (§ 32). On peut résumer ces relations comme suit.

43. Aûharmazd n'est pas seulement créateur, il est aussi le Dieu qui soutient (*dashâtâr*) (4) sa création; la protège (*pânak*) (5); la gouverne en souverain (*pâtôkhshâhi, ahâ*) (6);

(1) MK. viii, 11.

(2) V. plus haut, §§ 6, 7. C'est certains pour ZS. iv, 5; peut-être aussi pour i, 27.

(3) DK. ii. 81. 3.

(4) DK. passim.

(5) DK. iii. 130.

(6) Ib.



la dirige (*râçînitâr*) (1); l'approuve (*patirafîâr*) (2), car elle est digne de lui (*çajâk*) (3); c'est son royaume (*pâtokhshâhîh*) (4). Quand l'esprit du mal a introduit du désordre dans la création (5), Aûhar mazd sait tirer le bien du mal même (6). Il se révèle à ses créatures par la vue de la création (7). Il rétribue et punit les créatures (8) selon leurs mérites. Il est l'auteur de l'Écriture Sainte (c'est-à dire l'Avesta) (9). Il est le maître de l'homme (10). Il demeure dans les bons (11). Ainsi les pieux sont appelés « hommes de Dieu » (*yazdân martûmân*) (12). Il a surtout des relations avec les *yazds*, qui l'aident dans ses œuvres, par exemple dans la production et la distribution de la pluie (13), mais surtout dans le gouvernement moral du monde et l'assistance des créatures (14). De ses relations toutes spéciales avec Vohuman nous aurons à parler tout à l'heure.

44. Les créatures, en conséquence, doivent le prier (15) et l'adorer d'une manière qui rappelle la « foi, l'espérance et la charité » de notre catéchisme : ce culte de Dieu qu'on rend dans la pure, bonne religion des mazdayasniens est bon. Son fondement est la bonté, la vérité et la confiance sans doute (*avégûmanîh*) en Dieu; l'homme est reconnaissant à Dieu; qu'il lui arrive peu ou beaucoup de bien, quand la détresse et le mal l'accablent de la part Aharman et les

(1) Ib., et i. 41.

(2) i. 41.

(3) Ib., cf. persan *sazâ*.

(4) Ib.

(5) MK. xxxiv.

(6) DK. iv. 162., MK. viii, 24-26.

(7) DK. iv. 120.

(8) DKi ii. 90.

(9) DK. i. 5. 3.

(10) DK. iv. 174 2 (cf. ante § 24).

(11) DK. iii. 132., i. 55. 4.

(12) AVN. lxxiii. 8. Haug remarque que l'expression est rare.

(13) DK. iii. 112.

(14) MK., DK. passim.

(15) MK. liii, DK. ii. 81.

deus, il ne doute pas des bienfaits de Dieu, ni ne diminue pas sa gratitude envers Dieu... Et de ceci il ne doute pas, que Dieu, en dehors de ce qui est bon, ne donne aucun mal à l'homme (1).

#### IX. RAPPORTS ENTRE DIEU ET LE DESTIN.

45. Qu'il y ait une Providence divine, le *Minōi-i-Khard* l'enseigne assez ouvertement. En effet cet ouvrage distingue nettement du Destin (*bakht*) ce qu'il appelle *baghō-bakht* (2). West voit dans ce terme la Providence divine (3). Il nous semble avoir raison; car le passage cité donne la définition qui suit : « Le Destin (*bakht*) est ce qui est ordonné dès le commencement; et *baghō-bakht* est ce qui est accordé en second lieu (*didi-ca* (4) *bakshend*). » Il y a mention ici des yazds, intermédiaires de l'action de Dieu (5); et il semble juste d'entendre l'expression « en second lieu » ou « deuxièmement » comme du résultat de la prière. Autre part (6), il est dit que cette divine Providence (ou interposition divine), détruira à la fin du monde les créations de toute espèce faites par Aharman. L'étymologie vient conformer cette interprétation, car *baghō bakht* veut dire littéralement « ce qui est accordé par Dieu » (7). Cette interposition divine cependant est assez rare (*kam*) (8), car Aharman, à l'aide des planètes, empêche beaucoup l'action des yazds.

46. Vraiment terrible est l'influence du Destin. « Même avec le pouvoir et la puissance de la sagesse et de la science, même avec les armes, il est impossible de combattre le Destin. Car, quand la prédestination au bien ou au mal se

(1) MK. I ii. 5-15.

(2) MK. xxiv. 5-8.

(3) Edit. du MK. pp. 37, 142.

(4) Le perse *dtāt* « old misreading for pehlevi *tant* » selon West, p. 61.

(5) V. ch. iii. Cf. Sp. EA. ii. 11. Peut-être *Yazdan* = Dieu?

(6) MK, viii. 15.

(7) Sur *Bagh* = Dieu, v. plus haut, § 26.

(8) MK. xxiv. 8.

montre, le sage devient fou en action, et le fou devient intelligent en action; et le timide (*vād-dil*) devient courageux, et le courageux devient timide; l'homme actif devient paresseux, et le paresseux devient actif. Précisément parce qu'il est prédestiné pour une chose, la cause qui doit la produire entre en l'homme et paralyse tout autre effet » (1). Impossible pour l'activité humaine de se faire des avantages qui ne sont pas prédestinés (2).

47. Mais cette idée du Destin, — empruntées aux religions voisines et probablement en connexion avec l'idée de l'influence des planètes, autre doctrine sabéenne (3), — entame notablement la conception de la suprématie du Dieu, Aûharmazd. On le sentit bien et des réserves (4) furent faites en faveur de l'intervention de Dieu. Ainsi, on se demandait naturellement, si, étant donnée cette puissance du Destin, il valait la peine de prier? Est-ce que les yazds (*yazdân*, peut être Dieu) accordent à l'homme, pour ses prières et ses bonnes œuvres, autre chose (que ce qui a été prédestiné) (5)? C'est pour répondre à cette difficulté, que l'auteur donne l'explication déjà citée du *baghō-bakht*, qui pour le *Minoi-i-Kard* du moins, sauve le monothéisme d'un fatalisme irrécyclable.

#### X. LA DOCTRINE DE LA SAGESSE DIVINE.

48. Nous venons de tracer le portrait de l'Aûharmazd du temps sassanide et nous voyons que c'est bien l'Ahura-Mazda de l'Avesta; bien que des développements, dûs en partie à des spéculations philosophiques (6), en partie à des influences étrangères (7), s'y soient introduits. Il nous reste

(1) MK. xxiii.

(2) MK. xxii.

(3) Cf. MK. viii. 17.

(4) MK. xxii. 6.

(5) MK. xxiv. 2.

(6) Par exemple le zervanisme.

(7) Par exemple le Destin, influence des planètes.

à examiner encore deux autres influences externes bien remarquables et bien importantes, qui ont laissé des traces irrécusables dans la littérature religieuse de l'époque.

49. Un des ouvrages les plus importants de la littérature sassanide est sans contredit, le livre remarquable qu'on a reconnu jusqu'ici sous le titre parse de *Mainyo-i Khard*, ou bien sous le nom persan de *Minokhired*, mais qui probablement s'intitulait en pehlevi *Dind-i Mainog i-Khîrad* (1), c'est-à-dire : « Doctrine de l'esprit de sagesse ». Mais qu'était cet esprit de sagesse?

50. Dans le premier chapitre du traité qui porte son nom, l'esprit de sagesse, semble être considéré comme un des Ameshoçpends, car il est dit qu'Aûharmazd a fait plus de prière et de culte pour lui que pour les autres (*awarê*) Ameshoçpends (2). Si cette expression n'est pas une figure de rhétorique, il faut identifier *Mainyo-i-Khard* avec *Vohuman*, identification déjà suggérée par le rapprochement des termes *Khratus Vohumananhô* dans l'Avesta (3), et par la version traditionnelle de ces mots *Açn-Khard* (4). Mais dans d'autres chapitres il est nettement distingué des Ameshoçpends (5). Que l'*Açn-Khard* soit le *Mainyo-i-Khard* même cela suit d'un autre passage (6). Comme pour beaucoup de noms abstraits, il semble quelquefois difficile de décider dans certains endroits s'il est personnifié ou non.

51. Ailleurs, la sagesse semble être identifiée avec Aûharmazd même, car au *Bun-Dehesh* ce dernier est clairement appelé *khart harviçp âkâç*, « l'intelligence omnisciente » (7). Dans le *Mainyo-i-Khart*, il est enseigné qu'Aûharmazd a créé le monde par la sagesse (*pa khard*) (8), et les créatures dans le monde aussi par la sagesse innée (*pa âsn khard*) (9).

(1) West, dans *Muséon*, n. 3, 1883.

(2) MK. i. 53.

(3) Yç. xxviii. 1.

(4) Sp. EA. ii. 33.

(5) MK. viii. 38.

(6) MK. lvii. 4.

(7) BD. ii. 10., cf. Sp. EA. i. 23.

(8) MK. i. 11.

(9) MK. i. 49.

L'avancement du monde et de l'esprit, c'est à dire des créations matérielles et spirituelles, se fait par la sagesse (*pa khard*) (1). On parle de l'esprit de sagesse du seigneur Aûharmazd et des Ameshoçpends (*Hôrmezd-i qaddê u Ameshâ-spendân Mainyô i-Khard*) (2). Cet esprit de sagesse peut prendre un corps visible, comme il le fit pour le sage (*dânâ*) (3), dont l'entretien avec lui forme l'ensemble du *Mainyo i Khart*. Or cet esprit lui-même affirme qu'il a été créé par Aûharmazd, comme les Ameshoçpends et les autres créatures (4); que « depuis le commencement moi, qui suis la sagesse innée (*açn khard*), j'ai été avec Aûharmazd » (5).

52. Suivent les louanges de la sagesse que nous tenons à reproduire ici :

« Le créateur Aûharmazd a créé et préservé et fait mouvoir les yazds des mondes spirituels et matériels, et toutes les autres créatures et la création, par le pouvoir et la puissance, la science et l'habileté de la sagesse innée; et à la fin des siècles il sera possible de causer plus complètement l'anéantissement et la ruine d'Aharman et de ses mauvaises formations par la sagesse innée. Soshyans et Kaik Khusrav et ceux qui causent la résurrection des morts et le corps futur (*tan-i-pasin*), sont capables d'agir plus complètement par le pouvoir et l'assistance de la sagesse. La science et l'habileté du monde, la connaissance et l'enseignement de chaque métier et toute la direction des saisons, sont l'œuvre de la sagesse. Et les âmes des justes, en s'échappant de l'enfer pour aller au paradis Garothman, y arrivent plus facilement par le pouvoir et la protection de la sagesse. Il est possible de chercher la bonne vie, la joie et le bonheur, et chaque avantage des hommes dans ce monde, par le pouvoir de la sagesse. La possibilité de préserver les germes des hommes et des bestiaux, des bœufs

(1) MK. i. 50.

(2) MK. i. 51.

(3) MK. i. 57.

(4) MK. viii, 3, 8.

(5) MK. lvii, 4.

et des troupeaux, et de toutes les autres créatures et créations d'Aûharmazd le seigneur qui sont dans la matrice, afin qu'ils ne meurent pas de faim et de soif; la démonstration du fait que leur nourriture est dans la matrice, et la formation et le développement des membres, tout cela peut se faire mieux par la grande puissance et force de la sagesse. L'arrangement de la terre et la distribution des eaux dans la terre, la croissance et la multiplication des plantes, les couleurs de leurs diverses espèces, l'odeur, le goût et l'arôme de tout ce qui existe, sont ordonnés et rendus plus parfaits par la sagesse (1). Et l'arrangement de l'Alburz à l'entour du monde et la manifestation de la terre aux sept Keshvars (2), et du ciel au-dessus du mont Alburz; et le mouvement du soleil et de la lune et des douze constellations; et les six saisons des Gahanbars et les cinq saisons des Fravardyan; et le ciel qui est dans la demeure de bonnes pensées, et celle de bonnes paroles, et celle de bonnes œuvres, et le Garothman tout brillant, suprême; et le chemin des cieux et du monde, et le pont Chandor, sont faits et ordonnés par le pouvoir de la sagesse. Et que le nuage plein d'eau saisisse l'eau de la mer, et s'avance dans l'atmosphère et la fasse dégoutter, goutte à goutte, sur la terre; et la connaissance des propriétés du ciel et de la terre, pour les créatures d'Aûharmazd et d'Aharman; et la protection d'Aûharmazd et des Ameshoçpends et des autres yazds sur leurs propres créatures; et la dévastation et la destruction d'Aharman et des démons, sur les créatures d'Aûharmazd. — (tout cela) il est possible de connaître mieux par le pouvoir de la sagesse. Et les discours de la bonne religion des Mazdayaçniens, l'expérience des mondes, la disparition des corps des démons de ce monde et (l'acte de) les cacher à la vue des hommes, — (tout cela) s'accomplit plus parfaitement par les moyens excellents de la sagesse. Aussi le combat et la guerre avec les Anaryas, la destruction

(1) Cf. le passage du BD (xxx, 5, 6) cité § 39.

(2) Pour ces termes, voy. notre chapitre sur la cosmologie.

d'Aharman et des démons, il est possible de l'accomplir par le pouvoir de la sagesse. De même il est possible de produire l'observation, par le soleil, des eaux cachées sous la terre, et de les attirer pour la culture et l'habitation, l'avantage et le confort et le plaisir des hommes, des bestiaux, des bœufs, des troupeaux, par le pouvoir de la sagesse. La connaissance des douleurs et des maladies des hommes, des bestiaux, des bœufs, des troupeaux, des autres animaux, et l'application à ces maux de la médecine et des remèdes, de la santé et du soulagement, — sont plus parfaitement possibles par le pouvoir de la sagesse... Et il est évident que celui qui est de bonne disposition et de bonne conduite, doit ses louanges à la sagesse... Ceci aussi est déclaré qu'Aûhar-mazd... convoqua une assemblée des Yazds et des Amesho-çpends de toute classe, et que les louanges de sa propre sagesse furent dits et racontés par Lui » (1).

53. Dans les autres versets il est dit que ce fut par la sagesse que Zaratusht triompha de la tentation d'Aharman (24-29); par la sagesse que Gushtâsp, Zaratusht, Gayô-mard et d'autres, obtinrent une plus grande partie du ciel; par l'absence de cette sagesse que Jim et Fredûn et Kaûs ont été moins heureux pour obtenir le ciel (20-21).

Nous avons cité ce long passage, afin qu'on puisse le comparer avec l'enseignement et le style même des livres sapientiaux de l'ancien Testament, par exemple : *la Sagesse, l'Ecclésiastique, l'Ecclésiaste, les Proverbes*. Nous ne développerons pas ici cette comparaison, du reste si importante; nous nous contenterons de suggérer les principaux parallélismes :

Moi je procède de la bouche  
du Très-Haut, la première  
née avant toutes les créa-  
tures (2). *Ecclus.* xxiv, 5.

Moi, qui suis la sagesse  
innée, dès le commencement  
et avant les cieux et le monde  
matériel, j'ai été avec Aûhar-  
mazd. *MK.* lvii, 4.

Dès le commencement et

(1) *MK.* lvii, 5-19, 23, 30.

(2) Cf. aussi *Ecclus.* i, 4.

avant les siècles, je suis créée et jusque dans l'éternité, je ne cesserai point, et dans sa sainte demeure j'ai servi devant Lui. (*Ib.* 14.)

Toute sagesse est de Dieu le Seigneur, et a été avec Lui toujours. (*Ib.* i, 1.)

Dieu m'a possédée au commencement des voies, avant qu'il eût créé rien au commencement. De toute éternité je fus établie pendant des siècles avant que la terre existât. *Prov.* viii, 22, 23.

Par ta sagesse, tu as formé l'homme pour régner sur les créations faites par toi (τῶν ὑπὸ σοῦ γενομένων κτισμάτων), pour régler le monde avec sainteté (ἁγιότητι) et justice. *Sap.* ix, 2, 3.

Dieu m'a donné la vraie sagesse, afin que je connaisse l'arrangement du monde, et la force des éléments, le commencement, la fin et le milieu des temps, l'alternance des tropiques (τροπῶν ἀλλαγάς) (1)

Le créateur a créé et préserve et fait mouvoir les Yazds du ciel et de la terre et toutes les autres créatures et créations par le pouvoir... de la sagesse innée. *MK.* lvii, 5.

Aûharmazd a créé ces créatures et créations qui sont dans le monde par la sagesse innée, et l'avancement des mondes spirituel et matériel est par la sagesse. *MK.* i, 49, 50.

La science du monde... de la direction des saisons, est par la sagesse... Que le nuage saisisse l'eau de la mer, et s'avance dans l'atmosphère, et la fasse tomber goutte par goutte sur la terre; la con-

(1) Beelen, *Het Boek der Wijsheid*, p. 48, n.



et le changement des saisons, le cycle de l'année et la position des étoiles, les natures des animaux et la férocité des bêtes sauvages, la force (*βίας*) des vents, les pensées des hommes, la différence des plantes et la vertu (médicinale) des racines ; et tout ce qui est ou caché ou visible (*κρυπτά καὶ ἐμφανῆ*) (1), je l'ai appris : car la formatrice de tout, la sagesse me l'a enseigné. *Sap.* vii, 17-21.

Quand il façonnait les cieux, j'étais présente, quand il ceignait les abîmes par une loi fixe et des limites ; quand il fixait le firmament en haut et pesait les sources des eaux ; quand il assignait à la mer ses limites et donnait une loi aux eaux pour qu'elles ne sortissent pas de leur bornes ; quand il posait les fondements de la terre, moi [la sagesse] j'étais avec Lui, arrangeant tout. *Prov.* viii, 27-30.

naissance des propriétés du ciel et de la terre... il est possible de connaître tout cela mieux par le pouvoir de la sagesse... La connaissance des douleurs et les maladies des hommes, des bestiaux, des bœufs, des troupeaux, des autres animaux, et l'application à ces êtres de la médecine et des remèdes, se fait par le pouvoir de la sagesse. *MK.* lvii.

Les germes des êtres sont préservés, l'embryon vit et se nourrit par le pouvoir de la sagesse (11). L'arrangement de la terre, des eaux ; la croissance, les couleurs, les odeurs des plantes (12) ; l'arrangement du mont Alburz tout autour du monde ; la manifestation de la terre et ses sept continents (*keshvars*) et du ciel au-dessus ; le mouvement du soleil, de la lune, des constellations, des époques et saisons ; les trois paradis ; le chemin à l'autre monde (13) ; l'action du soleil sur l'eau cachée dans la terre (17), — toutes ces choses s'accomplissent à l'aide de la sagesse. *MK.* lvii.

(1) Le Vulgate « *improvisa* » ; peut-être a-t-on lu *ἐμφανῆ*. V. Beelen, *ib.*

[Dieu] a créé [la sagesse] dans l'Esprit saint. *Ecclus.* i, 9.

Ceux auxquels [la sagesse] s'est montrée en vision, l'aiment à son aspect. *Ecclus.* i, 15.

La sagesse se louera elle-même. *Ecclus.* xxiv, 1.

La sagesse ne crie-t-elle pas?.. disant : O vous hommes! à vous je crie, et ma voix s'adresse aux fils de l'homme. Entendez, petits, la prudence; et vous insensés, faites attention... Écoutez-moi : bienheureux ceux qui suivent mes voies. Entendez la doctrine, et soyez sages, et ne la rejetez pas. Bienheureux celui qui m'entend... Celui qui me trouvera, trouvera la vie et recevra le salut du Seigneur. *Prov.* viii, 1-5, 32-33, 35.

La sagesse a protégé et dirigé Adam, Noë, Abraham, et les autres patriarches; le peuple d'Israël contre leurs ennemis, etc. *Sap.* x, xi.

La sagesse innée et l'incarnation de la vertu de Vo-human, sont nées du Çpenâk Minôi (lit. Esprit Saint). *DK.* iii, 122, 3.

L'Esprit de la sagesse, à cause des pensées et des désirs du sage, lui a montré un corps, et il lui a été dit par Elle : Ami qui (me) loues... cherche l'instruction en moi, l'Esprit de la sagesse, afin que je te suis un guide au plaisir de Dieu et les bons, et à la délivrance du corps dans le monde matériel et de l'esprit dans le monde spirituel. *MK.* i, 57-61.

La sagesse a aidé et fait prospérer Gayômart (le premier homme), Gushtasp, Zaratusht, Jim, Fredûn, Kaûs; les Mazdayaçniens, surtout contre les Anaryens, etc. *MK.* lvii, 20, 21, 16.

55. Il serait facile de multiplier ces citations, mais nous n'y insisterons plus longtemps. Il nous semble que les passages que nous venons de citer suffisent pour suggérer à nos lecteurs les coïncidences bien remarquables de beaucoup

des idées et même des locutions propres et à la *Σοφία* des livres sapientiaux et à l'*Açno-Khart* ou le *Mainyo-i-Khart* de la philosophie sassanide. De plus, les nombreux proverbes et maximes, les aphorismes de moralité et de prudence de ces livres de l'ancien testament sont d'un parallélisme frappant avec ceux qui se trouvent en si grand nombre dans le *Mainyo-i-Khart* et à un certain degré dans le *Din Kart*. Nous en citerons des exemples dans notre chapitre sur la morale (1). Nous croyons donc que personne n'aura la moindre difficulté à donner raison à Spiegel (2) quand il affirme l'étroite parenté entre l'*Açno-Khart* éranien et la *Σοφία* de l'ancien testament, des Alexandriens, et des Gnostiques plus récents; et que les Éraniens ont été ici tributaires des contrées de l'ouest.

56. Cependant en s'appropriant la *Σοφία* alexandrienne, les mazdéens, fidèles à leurs instincts de systématisation, ont su lui trouver sans peine une place dans l'ancienne hiérarchie avestique. A cet effet, ils ont identifié la sagesse personnifiée avec l'*Açno-Khart*, qui n'est autre que l'*Açno-Khratus* de l'Avesta. Or ces termes éraniens sont employés pour signifier d'abord l'intelligence naturelle et innée de l'homme, comme distincte de la science acquise par la doctrine. On peut voir par exemple dans l'Avesta, au *Yaçna* xxii, 29, xxv, 18; au *Yesht* ii, 1; *Sîr*. i, 29.

Dans les livres pehlevi, *Açno-Khart* est une des principales facultés de l'âme humaine : il en est souvent fait mention (3), et on l'oppose à *Goshânçrut Khart*, « la sagesse acquise par l'ouïe » (4) ou l'expérience. D'un autre côté, on parle aussi de la sagesse innée d'Aôharmazd même, comme d'un de ses attributs : elle n'a pas été créée par lui, comme la faculté humaine, mais elle fait partie de son propre être.

Il n'est pas certain si l'Avesta emploie le terme *Açno-*

(1) V. ch. vi.

(2) EA. ii, 34, cf. *Trad. Lit.*, p. 136 sq.

(3) DK. ii, 81, 4; iii, 109, 4; i, 60, 2.

(4) C'est le *Khart* du MK. xlviii, 8-9. Peut-être G. K : *Çpenta Ar-matti* : Aç. K : *Vohumano*? Cf. Sp. EA. ii, 38.

*Khratus* dans cette double signification, cependant Spiegel croit retrouver ce sens dans le *Yesht* x, 107, et probablement au *Yesht* xvii, 2 (1). Le cas est le même que pour le *Çpenta-Mainyus* : on disait « la sagesse de Dieu », comme on disait « le bon esprit de Dieu ». Or, n'est-il pas naturel de personnifier cette sagesse et de l'identifier alors avec la *Σοφία*, d'autant plus que ce même mot s'emploie dans les écrits sapientiaux précisément dans les divers sens que nous avons constatés pour le *Khart* éranien (2). Nous croyons avoir affaire ici avec un développement caractéristique de l'époque sassanide.

#### XI. DOCTRINE DE VOHÛMAN, FILS DU CRÉATEUR.

57. D'une influence juive de l'école d'Alexandrie, nous passons à une influence nettement chrétienne.

Il y a un passage très important du *Din-Kart* (3), qui nous semble avoir été mal compris par Peshotun, et dont nous donnons une transcription et une version plus exactes, comme suit :

(2.) « *Aitō benafshman attōih, zak i pitāk; va pitākīh benafshman val danākīh. Vitrūk benafshman peshca men kār; ghanca val benafshman Çpenāk mīnōi pitāk yehevāntō. Hāmāi benafshman aitōih.*

(3.) « *Va pitākīh zak i atto pavan aitōih valca bara gabra benafshman akhariha. Cigūn pitākīh Aūharmazd pavan aitōih val Vohūman, akhar men avōritō; zak-ash Vohūman pavan kūnishno yehevūnto. Levatman afrītarīh-i Vohūman pavan Dātār, fratūm dahishnīh, va levatman dahishno danākīh, dīno*

(1) EA, ii, 34.

(2) *Wijshheid... dat is te zeggen godsdiensdienst en deugd... Door de Wijshheid wordt in dit boek (Sap.) ook soms beteekend de Wijshheid Gods (de Sapientia essentialis), en soms wordt daarmee aangeduid de persoonlijke Goddelijke Wijshheid (de Sapientia notionalis), de tweede persoon der H. Drie-eenheid. En ook nog in andere beteekenissen komt het woord Wijshheid in dit geschrift voor. Beelen, Boek der Wijshheid, p. 1.*

(3) DK. i. 40.



création de Vohûman par le Créateur, [s'appelle] « filiation », et [la relation du] Créateur à Vohûman [s'appelle] « paternité ». L'explication de la Loi est ainsi, et ceci était manifeste au Créateur lui-même avant la création de Vohûman. A Vohûman la science est arrivée dans la mesure où le Créateur l'a fait connaître; et la puissance dans l'accomplissement de la création, dans la mesure où le Créateur par sa propre omniscience et omnipotence et omni-souveraineté la lui a communiquée. Et celui qui est très puissant par sa science, n'est pas supérieur à cette suprématie en pouvoir par la science, ni à cette suprématie en accomplissement.

(4.) « Et quant à ces docteurs qui [disent que] le Créateur, en lui-même ou par un père, est fils, que le père n'est pas avant le fils ni le fils après le père, que tous les deux sont nécessairement co éternels : selon la religion cela ne saurait pas être. Le sort de l'un est en lui-même (1); puis, l'autre est lui-même créé. Et après ils agissent en deux principes (2); mais [étant] l'un antérieur des deux, l'autre postérieur des deux, l'un par opposition à l'autre est appelé fils relativement au père. Cette antériorité des deux et cette postériorité des deux, de la part de l'un par opposition à l'autre, entraîne la paternité et la filiation. Dans la génération il y a un certain ordre, et le père étant, par origine, antérieur au fils, n'est pas fils; ni le fils, étant par origine postérieur au père, n'est pas père. »

59. Qu'Aûharmazd soit appelé père, cela n'a rien d'extraordinaire, car ce titre se retrouve dans l'Avesta, et même fréquemment (3). Ainsi il résulte du *Yaçna* xxxi, 8 que le père de Vohûman, nommé au *Yaçna*, xliv 4, est Ahura Mazda (4).

(1) Il a l'existence en lui-même, il est l'*âito*.

(2) Si toutefois il ne faut pas rayer la répétition des mots : *dû pesh*, et traduire, « et après ils agissent, comme étant un antérieur et l'autre postérieur des deux. »

(3) Vd. xix, 45; Yç. xliv. 4; Yt. xvii. 2, 16.

(4) Sp. EA. ii. 32.

Mais il est incontestable que Spiegel (1) a raison de dire que toutes ces locutions sont purement et évidemment figuratives. Ainsi dans des textes pehlevi nous trouvons l'épithète de père donnée à Aûharmazd (2). Mais il semble que, dans le passage que nous venons de citer, nous avons un morceau de polémique touchant une paternité d'un sens bien différent. En effet, l'auteur veut établir d'abord qu'Aûharmazd est l'Être suprême (*dât*), existant par lui-même (*benafshman âtôih*), et au commencement existant seul, ayant une parfaite connaissance de soi-même par son propre esprit (*çpenâk mînôî* (2°). Puis (3°) il s'efforce de montrer que Vohûman a été créé (*avôricto*) par Aûharmazd, et que l'ayant créé, ce Dieu s'est ensuite révélé à lui. Voici, dit-il, la raison pour laquelle on peut appeler Aûharmazd père de Vohûman, et ce dernier son fils. D'abord, à cause de l'excellence de la nature (*avîh zak-ash khâtîh*) de Vohûman, qui a été la première (*fratâm*) créature et la plus noble (*apartar*), et ainsi il est digne d'être appelé κατ' ἐξοχὴν « fils de Dieu »; deuxièmement, à cause de sa création ou formation (*paçaja-kîh*) par Dieu, il peut être dit « fils ». Mais toute sa science, si grande soit elle, et son pouvoir sur la marche de la création (*ghan dahishno ayâzishno*), lui ont été communiqués par son Créateur. Celui-ci est suprême, et Vohûman ne peut pas être appelé supérieur par comparaison avec lui. Puis (4°) il réfute des théologues (*kêshyârâno*) qui veulent prouver que Père et Fils sont identiques, co-éternels, et qu'il n'y a aucune priorité ni postériorité entre les deux. Cela est impossible : l'un a l'existence en soi-même, l'autre seulement par la création. Il peut être vrai que tous les deux agissent comme des principes quant au reste de la création; mais toujours l'un est antérieur à l'autre, et pour cela ils sont père et fils. Si c'est une paternité et une filiation, n'est-il pas contre la nature des choses, qui suit un ordre fixe (*revan*) dans la génération, que le père soit identique avec le fils, et le fils avec le père?

(1) Sp. EA. ii. 24.

(2) DK. iii. 130, cf. ante § 32.

60. Ne saute-t-il pas aux yeux que le *Dinkart* attaque ici une doctrine chrétienne? ou plutôt l'essai tenté par quelques docteurs de la religion mazdéenne (kèsh) d'introduire et assimiler un dogme chrétien au sein du mazdéisme? On dirait que ces docteurs voulaient identifier Dieu le Fils ou le *Λγός* du Nouveau Testament avec le *Vohûman* avestique, précisément comme nous avons vu la *Σοφία* empruntée aux juifs et identifiée avec l'*Açno kîart*. Notre auteur semble accorder beaucoup. Il veut bien que Vohûman soit placé très haut au-dessus des autres créatures, — bien plus haut qu'il ne fût à l'époque des Amesho çpentas avestiques. Il veut aussi qu'il ait une part très importante dans l'œuvre de la création, — même qu'il agisse comme « principe »; que par sa connaissance de la nature de Dieu il soit également supérieur à aucun autre être; finalement qu'il soit Fils de Dieu, et que Dieu soit son Père. Mais avec tout cela, il ne tolère point que Vohûman soit identifié avec Dieu; qu'il existe dès le commencement avec Dieu; que son existence, sa science, sa puissance ne soient pas communiquées, mais originelles. Et il prouve sa thèse par un argument *ad hominem* et par la réduction *ad absurdum*. Par cela même que l'un est Fils et l'autre Père, il faut que l'un soit postérieur à l'autre : autrement le sens même des termes paternité et filiation tombe.

61. Voilà l'argumentation de ce chapitre du *Dinkart* contre la doctrine du *Λγός*, dans le sens très imparfait où il l'a compris (1). Quand nous considérons le nombre de chrétiens qu'il y avait en Perse sous les Sassanides, même à la cour des rois (2), et que les premiers Conciles Œcuméniques où le dogme du *Λγός* a été le principal sujet des définitions avait lieu justement à l'époque sassanide, il semble bien naturel que nous trouvions des traces de cette

(1) Peut-être y a-t-il allusion au *Πνεῦμα τὸ ἅγιον* du Nouveau Testament dans le *çpendîk-minôî* au commencement? Un mazdéen aurait moins de difficulté à agréer cette idée, entendue dans son sens, v. § 23.

(2) Cf. Land, *Anecdota Syriaca*, t. iv. pp. 98-101.



doctrine dans un écrit religieux tel que le *Dinkart*. Il est vrai que ces traces sont celles d'une hostilité au dogme chrétien; mais quand on envisage la position bien remarquable faite à Vohûman même à cet endroit, on ne saurait nier que l'influence des idées chrétiennes y a été assez profonde.

62. Il nous semble même que l'auteur mazdéen a eu sous les yeux, sinon les Évangiles, au moins des écrits basés sur eux. Car le cours de son argumentation suit à peu près celui de la doctrine sur le *Λόγος* du commencement du premier chapitre du quatrième Évangile. Là il est enseigné qu'au commencement le *Λόγος* existait, et qu'il était avec Dieu, et qu'il était lui-même Dieu (v. 1, 2). Toutes les choses créées furent sans exception créées par lui (v. 3). La vie, l'existence était en lui même (non communiquée ni créée); et cette vie était la lumière qui illumine les hommes (v. 4, 9). Ce *Λόγος* est le Fils unique du Père (v. 14). Si on compare ces propositions du premier chapitre de saint Jean avec les points de la polémique du *Dinkart*, on verra que celle-ci suit presque le même ordre d'idées.

## CHAP. II. LE MAL.

### I. SYSTÈME DUALISTE DU MAZDÉISME.

63. L'origine du mal a été à toutes les époques l'une des principales difficultés que les diverses religions ont cherché à résoudre. On pourrait même dire que la forme donnée à la solution de cette question caractérise les divergences qui les distinguent les unes des autres. Pour le mazdéisme de tout âge, nous n'avons guère besoin de le répéter, cette solution a été cherchée dans le « dualisme », ou en d'autres mots, dans la doctrine de l'existence de deux principes indépendants, hostiles, parfaitement opposés, — le principe ou l'Esprit du bien, le principe ou l'Esprit du mal.

64. Tout récemment M. West a voulu défendre le mazdéisme de « l'accusation de dualisme, faite de bonne foi par des écrivains mahométans et répétée avec moins de prudence par des chrétiens » (1). M. West blâme les Parses eux-mêmes de l'avoir admise, du moins en ce qui concerne leurs doctrines religieuses au moyen âge. Nous convenons parfaitement avec M. West qu'il faut d'abord préciser avec la plus stricte rigueur ce qu'on veut dire par « dualisme », afin de ne pas renfermer dans sa définition la plupart des religions du monde, y compris le christianisme. Mais nous ne saurions admettre la définition qu'implique son raisonnement, c'est-à-dire que pour un vrai dualisme « il faille nécessairement un Esprit du mal omniprésent, omniscient, omnipotent ou éternel » (2). Il n'est pas difficile de montrer que ces attributs n'appartiennent pas à l'Esprit du mal du mazdéisme et que même ils en sont explicitement exclus. Mais le fondement du dualisme dans le sens complet du mot nous semble être précisément en ce qu'il existe un Être

(1) West PT., i, p. lxxiii-lxix., aussi t. ii, p. xxiv.

(2) Ib. On pourrait remarquer que même *Aûharmsd* n'est pas omniprésent, v. §§ 34, 35.

*mauvais de sa propre nature et auteur du mal, qui ne doit pas son origine au Créateur du bien, mais qui existe indépendamment de lui. Et voilà la notion exacte de la doctrine mazdéenne.*

65. M. West dit que l'origine d'Aharman, comme sa fin, est « aussi incertaine » que celle du diable (juif-chrétien). Mais peut-on sérieusement affirmer que l'origine du diable, — l'ange déchu, — reste douteuse dans la théologie chrétienne? ou qu'il subsiste aucune obscurité quant à sa destination finale? L'idée fondamentale même du démon dans l'enseignement chrétien, est celle (1<sup>o</sup>) d'une créature de Dieu, bonne en son origine, mais (2<sup>o</sup>) déchu par sa propre volonté. Or, il faut bien avouer qu'une telle conception ne concorde en aucune façon avec la description d'Aharman au *Bun-Dehesh* i, 3, 5, 9, etc.

66. Mais — différence encore plus capitale, — dans l'interprétation de M. West lui-même « Aharman est capable de produire de mauvais esprits et des démons (*Bun-Dehesh* i, 10, 24), et les créatures malfaisantes sont dites être les siennes (*Bun Dehesh* iii, 15, xiv, 30, xviii, 2) » (1). Il partage donc avec Aôtharmazd le pouvoir de créer des êtres, non seulement le mal en abstraction, mais des esprits vivants, personnels, même des animaux. Quelle distinction plus décisive pourrait-on trouver entre un tel personnage et le diable des juifs et des chrétiens? Impossible donc de donner raison à M. West quand il écrit : « Si la croyance en Aharman, auteur du mal, fait de la religion parse un dualisme, il est difficile de comprendre pourquoi la croyance au démon comme auteur du mal, ne fait pas également du christianisme une religion dualistique » (2). Que le diable soit considéré comme plus intelligent, voire même plus doué d'ubiquité (3) qu'Aharman, cela ne fait rien à l'affaire. Les deux caractères essentiels de l'Esprit du mal mazdéen, (1<sup>o</sup>) son

(1) PT., pt. i, p. lxix.

(2) Op. cit. p. lxx.

(3) Op. cit. p. lxix.

origine indépendante, (2°) son rôle de créateur, le place bien au dessus de l'ange déchu.

67. Que ce système dualiste ne soit pas conciliable avec un vrai monothéisme, nous l'admettons volontiers. Il ne faut pas accorder tant de consistance aux doctrines mazdéennes. Nous avons déjà vu d'autres dogmes qui viennent se heurter contre ce monothéisme; par exemple, le zervanisme, et la croyance au Destin (1). Nous avons aussi vu que de bonne heure l'esprit éranien a cherché des moyens d'échapper aux difficultés de son dualisme, et nous avons déjà anticipé sur les solutions imaginées dans ce but par les diverses écoles. Il nous suffira donc de résumer brièvement ce que nous avons déjà dit sur ce sujet.

68. En général ces solutions se groupent en deux hypothèses, — ou bien (1°) les deux esprits, Aûharmazd et Aharman sont issus d'une source unique, indifférente, préexistante; c'est la doctrine zervaniste; ou bien (2°) l'esprit du mal dérive du bon esprit, par génération ou par création, c'est l'enseignement des gayo marthiyens.

Pour le développement du premier système, nous renvoyons aux passages cités pp. 10 et 11.

La genèse d'Aharman dans l'autre système est exposée de la manière suivante d'après le récit de Shahristâni :

69. « Les gayomarthiyens admettent deux principes, Yazdân (2) et Ahrimen; et affirment que Yazdân est sans commencement et éternel, mais qu'Ahrimen a eu un commencement, *a été créé*. Ils disent que Yazdân a pensé en lui-même : « Si j'avais un adversaire, comment serait-il fait? » Cette pensée était mauvaise, n'était pas en harmonie avec la nature de la lumière; et ainsi de cette pensée l'Être ténébreux a procédé et a été nommé Ahrimen; et le mal, la discorde, la corruption, la méchanceté et la malfaisance sont devenues sa nature. Puis il s'est révolté contre la lumière et par sa nature et ses paroles l'a contredit, et une

(1) V. § 47.

(2) Sur le nom, v. § 24.

guerre a éclaté entre l'armée de la lumière et l'armée des ténèbres » (1).

Il est à noter que dans ce récit l'origine d'Ahriman est une *mauvaise pensée* de Yazdân, à peu près comme nous avons vu sa naissance attribuée à un doute de la part de Zrvan (2). De cette doctrine se rapproche beaucoup celle d'une école de zervanistes mentionnée par Shahrastâni :

« Quelques-uns des zarvâniya disent qu'il y a sans cesse en Dieu quelque chose de mauvais, ou bien une *mauvaise pensée*, ou bien une corruption mauvaise, et que voilà la source de Satan. Ils pensent que le monde a été libre du mal et de la corruption et de la dissension, et que ses habitants ont vécu en parfaite bonté et dans un pur plaisir; mais qu'aussitôt qu'Ahriman eut été produit, le mal et la corruption et la dissension ont été également produits » (3).

70. Ces questions d'origine ne se trouvent pas discutées dans la littérature sassanide que nous possédons. Au contraire, Aharman y est représenté ayant existé de toute éternité, comme Aûharmazd lui même. Car le *Bun-Dehesh* dit que celui ci a été et est et sera toujours, mais quant à Aharman, au contraire, qu'il y aura un temps où il n'existera plus (4) (*va aît manô lâ yehevânît*). Or cette idée insinue que la seule différence quant à la durée de vie entre les deux esprits sera dans le futur. Il s'ensuit qu'Aharman a existé aussi longtemps qu'Aûharmazd, c'est-à-dire de toute éternité. Voici du reste la description de l'esprit du mal donnée par le *Bun-Dehesh* :

• La révélation est l'explication des deux Esprits; l'un doué du Temps illimité (5)... (et) Aharman dans les ténèbres avec intelligence tardive (*akhar-dânishnîh*) et le désir de

(1) Trad. de Haarbrücker, cité par Sp. EA. ii. 187.

(2) V. § 15, 16.

(3) Sp. EA. ii. 176.

(4) BD. i. 3. West traduit « et c'est celui qui ne sera pas ». Nous préférons la version de Spiegel (TL. p. 95), Windischman (*Zor. stud.* p. 56) et de de Harlez (*Manuel du pehlevi*, p. 211).

(5) Cf. § 11.

malfaisance, était dans l'abîme, et il y aura un temps où il ne sera pas. Et le lieu de cette malfaisance (*zatârîh*) et aussi de ces ténèbres est celui qu'on appelle « ténèbres sans fin » (1). « *Gandk Minôî*, à cause de son intelligence tardive, ne savait rien de l'existence d'Aûharmazd. Mais après, il se leva de l'abîme et vint dans la lumière; et cette splendeur d'Aûharmazd qu'il aperçut, inattaquable par les démons, à cause de leur nature malfaisante et méchante, il se précipita pour la détruire » (2).

Ce passage nous semble donner une idée bien nette et décisive de la doctrine dualiste du mazdéisme.

Il nous reste à examiner les détails qui se rapportent à l'Esprit du mal.

## II. NOMS, ATTRIBUTS, QUALITÉS DE L'ESPRIT DU MAL.

71. Les deux noms les plus communs dans la littérature pehlevie sont ceux d'Aharman (Ahriman) et de Ganâk-Minôî (Ganrak-Minôî). La plupart des éranistes, entre autres Spiegel (3) et West (4), pensent que les deux mots sont des altérations de la même forme avestique Anrô-Mainyus, « l'Esprit destructeur ». Cependant de Harlez (5), comme Justi (6) et le Destour Peshotun (7), séparent les deux termes et n'admettent l'étymologie citée que pour la forme Aharman, qui est aussi celle des inscriptions sassanides (*Aharmanî*). Pour l'autre ils suggèrent une racine \**gan*, *ghan* — *jan*, frapper, tuer.

Il est à remarquer que l'orthographe de ce terme est extrêmement variable. On a *Gandk-Mînôî* (8), *Ganrâk-*

(1) BD. i. 3.

(2) BD. i. q. 10.

(3) EA. ii. 121, n.

(4) Edit. du MK., *Glossaire*, p. 83; trad. du BD., dans PT. t. i, p. 3, 4.

(5) *Introduction*, p. cxxvii.

(6) *Glossaire* au BD. p. 222.

(7) Voc. ad DK. t. i. s. *Gandk*.

(8) Vd. xix, 2, BD. i. 9. *Patêt-î-šhōd*, 27 (𐬔𐬀𐬎𐬌).



de Dieu, ce qu'on pourrait attendre du reste de l'esprit systématisateur des Éraniens. Ainsi le nom Aharman nous semble modelé, pour ainsi dire, sur celui d'Aûharmazd, auquel il correspond syllabe par syllabe. Celui de *Ganâk-Mînôî* (ou *Ganrâk-Mînôî*), de l'autre côté, est évidemment opposé pour la forme comme pour le sens à celui de *Çpendâk-Mînôî* (1).

73. Ce qui est plus embarrassant, c'est que le *Bun-Dehesh* en plusieurs endroits semble distinguer Aharman de *Ganâk-mînôî* d'une manière assez précise. Par exemple il enseigne qu'à la fin du monde tous les bons esprits feront une attaque combinée contre les esprits mauvais, chacun s'emparant de (*vâkhdund*), d'un de ces derniers ou peut-être l'abattant (*vânend*, suggéré par West (2)). Ainsi Aûharmazd s'emparera de *Ganâk-mînôî*. Mais après cela resteront libres deux démons, Aharman et Azh (le serpent) (3).

Dans un autre chapitre il y a une description de *Ganâk-mînôî*, de sa forme (comme celle d'un lézard), de sa malice, etc., et il est ajouté qu'il séduit les hommes et leur fait pratiquer le culte d'Aharman (4). L'auteur continue sa description des divers démons et de leurs occupations respectives, et entre *Aspenjargâk* et *Kûndak*, il décrit avec assez d'étendue *Ganrâk-mînôî* (5); et à la fin du chapitre, il ajoute « ceux qu'on a énumérés participent à l'assistance et à la nature trompeuse d'Aharman » (6).

(1) D'après cela on serait tenté de demander si peut-être Aharman (Ahriman) n'est pas une forme sémitique, dans le genre de *gadman*, *vadman*, *regelman*, *benman*, *pumman*, etc., dérivé de *akhar* (Ar. آخر), *akhrî* (adj. Syr. اءءر), signifiant : postérieur, dernier? Il y aurait une allusion à son infériorité à Aûharmazd, aussi bien qu'à sa science tardive (*akhar-dânishnîh*) dont on fait si souvent mention. On peut ajouter que la syllabe finale *man* dans des mots comme *Vohûman*, *Akôman*, représente *mano* et non *matnyus*.

(2) PT., i. 128.

(3) BD. xxx. 29.





(4) BD. xxviii. 1-4.

(5) BD. xxviii. 39-42.

(6) BD. xxviii. 46.



On est vraiment intrigué en présence de ces passages, comme l'a bien remarqué West (1). Il n'en est pas de même pour Aûharmazd et Çpenak minôï; car nous avons montré (2) que dans les livres pehlevîs la distinction n'est autre que celle entre la personne et son âme ou esprit. Au cas présent, la différence semble être plus décise. Cependant, on pourrait répondre que dans un des passages que nous venons de citer, la distinction disparaît. Car, après avoir dit que les deux démons Azh et Aharman resteront libres, l'auteur continue « (alors) Aûharmazd lui-même vient dans le monde ... tenant dans sa main le *kûsti* (ceinture sacrée); par la formule, *Ganrâk-mînôï* et Azh (le serpent) seront abattus et sans ressource et affaiblis; et, par le même chemin par lequel il s'est élancé au ciel, il se précipitera dans les ténèbres profondes » (3). Or le *Ganrâk-mînôï*, associé avec Azh, dans ce passage, ne saurait être autre que l'Aharman, associé avec Azh, dans la première partie du même vers.

74. Il y a un mot très obscur, qui se présente dans nos textes, surtout dans le Dinkhart, sous la forme :  (4). West le lit *khayebât*, et le traduit « condamnation, destruction », ajoutant qu'il est souvent employé comme nom d'un démon principal (5); ainsi le Minôï-khard dit que l'activité est bonne en écartant de nous l'*aibigad* et l'opposition (6). Il dérive ce terme du sémitique (Chald. , syr. ). Peshotun le lit *aiḇ-dat*, et le traduit constamment « donateur de l'impureté » (blemish giver); le faisant venir du sémitique , blâme, faute (7). Mais il l'applique tout spécialement à Aharman; il en fait même un de ses noms ordinaires. De Harlez se rallie à cette dernière

(1) PT. ii, pp. 112, 128, nn.

(2) § 23.

(3) BD. xxx. 30.

(4) E. g. DK. ii. 101-2., 73. 3.

(5) Gloss. ad MK. p. 4.

(6) MK. ii. 74.

(7) Edit. du DK. t. i., cf. t. ii, glossaire.

opinion; mais sa lecture est toute différente, *ag î-dat*, « mauvais créateur » (1), de *ag-agh*, péché, mal. On se demande cependant si un autre terme fréquent *𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥* qui semble devoir être lue *aîbi-bût* (2), et signifier corrompu, déformé, ne donne pas raison à Peshotun; car il serait difficile de l'expliquer par *ag*. Quant à la signification du deuxième mot, bien que Peshotun le traduise comme équivalent au premier, et comme nom d'Aharman, il semble cependant être plutôt le nom d'un des devs intérieurs. Nous hésiterons donc à y reconnaître un nouveau titre de l'esprit du mal.

75. Quant aux qualités d'Aharman, nous avons à remarquer :

(1<sup>o</sup>) *Sa malice*. Quoiqu'il en soit de son origine, Aharman est d'une nature essentiellement mauvaise (*arashk gûharîh* (3)). Ainsi y a-t-il une opposition perpétuelle entre lui et le bon esprit (4). Pour cette raison, il est toujours occupé à attaquer ses créatures et à leur faire du mal, comme nous le verrons tout à l'heure. Il est lâche et cruel; car il se moque des misérables qui sont tombés dans son pouvoir en enfer (5).

(2<sup>o</sup>) *Son ignorance*. Par opposition à Aûharmazd, Aharman est ignorant. (*afarjânak*) (6) et aveugle (*avênâk*) (7); et possède une science mauvaise ou imparfaite (*dûs-akâçîh*) (8), qui fait contraste avec l'omniscience de Dieu. Sa science, comme nous l'avons dit, est une science après l'événement (*akhar-dânishnîh*) (9), et non pas une préscience, comme celle d'Aûharmazd. Même il ignorait d'abord l'existence de ce dernier,

(1) *Man. Pehlevî*, p. 325. Cf. *duz'dao*.

(2) DK. iv. 154, etc.

(3) BD. i. 10; MK. x. 7, 8, 10.

(4) MK. x., BD. xxviii.

(5) AVN. c.

(6) BD. i. 19.

(7) BD. i. 19.

(8) DK. ii. 84.

(9) BD. i. 3, 9, etc.

il n'en eut connaissance que par hasard (1). Ainsi Aûharmazd le trompa facilement (2). Il ignore le résultat de sa grande guerre avec Aûharmazd, jusqu'à ce que ce dernier lui révéla sa future défaite et ruine, ce qui le combla de désespoir et de frayeur (3). Et maintenant, il est encore ignorant de la date de la fin du monde, et il ne s'en apercevra pas que vers le temps de son arrivée, à cause des indices qui s'accumuleront alors (4).

(3°) *Sa timidité*. Il fut tellement confondu et épouvanté quand Aûharmazd lui annonça sa destruction future et récita la prière Ahunavar, qu'à la première partie de cette formule tout son corps fut ployé par crainte (*men bîm tano yîn avacîto*), à la seconde partie, il tomba à genoux, à la troisième il fut réduit à un état pitoyable de confusion et d'impuissance qui dura 3000 ans (5). Plus tard, après la création du juste Gâyômar, Aharman et ses démons furent également troublés. Lui-même tomba dans une espèce de léthargie, d'où les chefs des démons (*Kamâarakân*) essayèrent en vain de le tirer. « Lève-toi, notre père ! s'écrièrent-ils, car nous susciterons une lutte dans le monde, dont la détresse et les dommages atteindront Aûharmazd et les Ameshaçpends. » Puis ils lui exposèrent en détail (*gvtt gvtt hûshmôrît*) les actes mauvais qu'ils se proposaient de faire ; mais telle était sa peur de l'homme juste, qu'il ne pouvait lever la tête (6). Finalement vint le démon féminin Jêh qui lui raconta deux fois ses mauvaises actions, mais en vain (7). Ce ne fut qu'à la troisième et quatrième répétition des maux qu'elle allait produire pour la bonne création, après l'avoir excité par ces paroles « lève-toi, ô notre père ! » que l'Esprit

(1) BD. i. 9, 10.

(2) BD. i. 13, 15, 17-19. Sur le caractère d'Aharman comme « dummer Teufel », cf. Spiegel, TL, p. 184, West PT. i. lxi.

(3) BD. i. 21, 22.

(4) DK. iv. 167.

(5) BD. i. 22.

(6) BD. iii. 3 (West).

(7) Ib. 4, 5.

du mal trouva enfin le courage de sortir de son état misérable et de commencer sa guerre contre la création de son rival (1). Même alors, à la vue du ciel, il tremblait comme une brebis devant le loup (2).

76. (4°) Aharman est un *Esprit*, comme Atharmazd. Cependant il peut revêtir un corps. On connaît l'histoire de son assujettissement à Tahmurath sous la forme d'un cheval (3). Dans le *Bun-Dehesh* sa forme ordinaire est décrite comme celle du corps d'un lézard (*vazak*) (4) semblable à une bûche (*log-like*) (5); mais quand Jêh l'eut encouragé et excité, comme nous venons de voir, il se montra à elle (si nous acceptons la version de West) sous la forme d'un jeune homme de quinze ans (6). Ardâi-Virâf également, arrivé au plus profond de l'enfer, a pu voir l'Esprit du mal (*adîk-am khadîtûnt Ganrâk-Mînôî*) (7), bien qu'il ne pût voir Aûharmazd (8) comme nous l'avons déjà remarqué. On dirait donc qu'on lui a attribué une spiritualité plus grossière, pour nous exprimer ainsi, que celle d'Aûharmazd (9).

77. (5°) Qu'Aharman soit limité, cela n'a rien d'étonnant, car nous avons vu qu'Aûharmazd l'est lui-même (10) : tous les deux sont limités par l'espace intermédiaire (*aighshân miyân tôhik*), et aussi quant à leur personne. Mais il est aussi dit que tous les deux sont également illimités. Pour Aûharmazd on a déjà vu (11) l'explication de ce fait : c'est son omniscience et son éternité qui lui valent le titre (12).

(1) BD. i. 7.

(2) BD. iii. 12 (cf. notre § 101).

(3) MK. xxvii, 22, cf. Sp. TL. d. 317.

(4) BD. xxviii. 1; iii. 9.

(5) Selon West.

(6) BD. iii. 9.

(7) AVN. c. 1.

(8) AVN. ci. 11.

(9) Plus tard (AD. 881), on a soutenu la spiritualité et l'invisibilité complète d'Aharman même; par ex. Manuscihar dans le *Dâdistân-i-Dînîk*, xix (ap. West, PT., t. ii).

(10) BD. i. 5.

(11) V. § 35.

(12) BD. i. 6, 7.

Mais pour Aharman il n'y a pas d'explication; car ces deux qualités sont expressément niées de lui. Peut-être a-t-on pensé à sa malice infinie et aux « ténèbres sans fin » (*zôfâi açarî târik*) (1) qu'il habite?

78. Des épithètes appliquées souvent à Aharman nous pourrions relever les suivantes; il est appelé meurtrier (*pûr-marg*) (2), c'est son titre avestique; destructeur du monde (*géhân-marencinîâr*) (3); à la mauvaise religion (*dûsh-dino*) (4); méchant (*darvand*) (5); le Druj, par excellence (6); démon des démons (*shedâân shedâ*) (7); mauvais créateur (*dûzdât*) (8); à la science mauvaise (*dûshdândk*) (9); et bien d'autres semblables.

79. Comme Aûharmazd il avait dès le commencement une demeure (*jindk*), exactement contraire à celle du bon Esprit. « Aharman en obscurité (*târikîh*) était dans l'abîme (*zôfâi*); et ce lieu de ruine et de ténèbres, on l'appelle ténèbres sans fin (*açarî târik*) (10). » Plus tard il est sorti de cet abîme pour attaquer la splendeur d'Aûharmazd; et c'est dans l'espace intermédiaire qu'a lieu la longue guerre entre les deux créations. Il ne faut pas confondre cette demeure originaire de l'Esprit du mal avec l'Enfer (11), dont nous parlerons en temps et lieu.

### III. AHARMAN, CRÉATEUR DU MAL.

80. Mais le caractère le plus distinctif d'Aharman, qui l'élève au dessus de tous les autres êtres, sauf Aûharmazd

(1) BD. i. 5.

(2) AVN. c. i.

(3) Ib.

(4) Ib.

(5) *Patêti-khod*, 27., MK. viii. 10.

(6) DK. iv. 148, 3.

(7) Vd. xix. 1.

(8) Vd. xix. 2.

(9) Vd. xix. 32.

(10) BD. i. 3.

(11) Sp. EA. ii. 121.

lui-même, c'est qu'il est *créateur*. Tout ce qui est mauvais, dans le sens matériel aussi bien que spirituel, est sa création. Tous les démons, même les plus puissants et redoutables, sont ses créatures. Toutes ses créatures il les a créées par opposition à celles d'Aûharmazd et *après* elles. En cela elles sont inférieures aux créatures du bon Esprit, car elles manquent, pour ainsi dire, d'originalité.

Après avoir vu, par accident la gloire et la splendeur d'Aûharmazd et étant pris d'envie à cette vue, Aharman se précipita encore dans ses ténèbres et tout de suite il forma (*karînit*) beaucoup de démons, mâles et femelles (*kabed sheddâ va drûj*); voilà donc la création de l'Esprit meurtrier (*dâm i marencînîtar*) (1). Aûharmazd vit cette création de Ganrâk-Mînôl (*dâm i G. M.*) et la trouva affreuse, puante, mauvaise, ne valant rien (2). L'Esprit mauvais produisit (*yeha-bûnt*) (3) d'abord la fausseté (*Mîtokht*) et Akôman.

On aura déjà vu que le terme *dâm* est appliqué à la création mauvaise comme à celle de Dieu; et les autres verbes sont employés dans le même sens. Cependant il y a un verbe parse spécial pour désigner la création provenant d'Aharman, c'est *vashûdan*, qui se trouve dans le *Mainyo-i-Khart* (4), et qui peut se traduire par malformer, combinant les idées de création et de ruine, comme le fait observer M. West (5). En effet, il semble que les auteurs de ce livre ont trouvé de la difficulté à appliquer à Aharman les mêmes termes de création qu'à Aûharmazd. Surtout ils n'ont pas voulu admettre une vraie création *ex nihilo*, et ainsi ils ont cherché à se rendre compte de la production du mal par Aharman au moyen d'une pollution personnelle (*ezh kûn-marz i qêsh*) (6). Ce n'est donc plus une création réelle, mais plutôt une émanation de soi-même. Il est douteux que cette expli-

(1) BD. i. 10.

(2) BD. i. 11.

(3) Sur ce verbe, v. West. PT. i. 9, n.

(4) MK. viii. 4, 10.

(5) Glossaire au MK. p. 210.

(6) MK. viii. 10.

cation se trouve dans les autres livres pehlevis, et l'on peut croire avec Spiegel (1) qu'en général on considèrerait la création de part et d'autre comme une vraie création sans matière préexistante.

Aharman ne crée pas seulement des êtres mauvais, il introduit aussi toute espèce de mal dans la création d'Aûharmazd. Les héros immortels comme Jêm, Frêdun et Kaûs, il peut les rendre mortels, bien qu'il ne puisse pas donner l'immortalité à ses propres créatures (2). Il peut séduire même les meilleures des créatures d'Aûharmazd et les gagner à son parti (3). Tout ce qu'Aûharmazd a créé, il peut le gâter (4). Par exemple, les plantes sont de la création d'Aûharmazd, mais Aharman leur a donné les épines et l'écorce et souvent le poison, qui n'y existaient pas auparavant; voilà l'origine des plantes vénéneuses comme le bis (*Napellus Moysis*) et le chanvre haut (*kand*), qui font mourir les hommes qui en mangent (5). Aharman est la seule cause de toutes les maladies qui affligent l'homme, et il y en a de 4,333 sortes (6). Mais c'est surtout le mal moral qu'il procure aux hommes. Il les trompe et les conduit à l'enfer par la prospérité ou l'adversité, par l'infidélité, la doute, l'avarice (7). Il prend plaisir à jeter la discorde entre les hommes (8). S'il prive un homme de sa femme, de ses enfants, de tout bien terrestre, de la vie même, il ne considère pas cela comme un grand malheur : mais s'il réussit à s'emparer de son âme et à la ruiner, alors il estime qu'il lui a vraiment fait un grand tort (9).

(1) EA. ii. 144.

(2) MK. viii. 24-30.

(3) BD. i. 17.

(4) MK. xxxiv.

(5) BD. xxvii. 1. Sur les qualités dangereuses du boisson (*hashish*, *beng*, cf. *Sk. Bhangâ*) préparé du chanvre en Perse, voir Geiger, *Ostiranische Kultur*, p. 152.

(6) DK. iv. 157, 41, 43; 162. Mais 10,000 selon BD. ix. 4, et selon l'Avesta, 99,999 Vd. xxii. 6.

(7) MK. xlv. 8.

(8) MK. xlv. 9.

(9) MK. xlvi. 3-5.

Nous aurons à discuter dans notre chapitre sur la morale la manière dont Aharman séduit les hommes, et à indiquer le devoir des hommes dans le combat qu'ils soutiennent contre lui (1). La guerre perpétuelle entre les deux esprits et leurs créations respectives, sera également le sujet d'une autre partie de cette étude (2).

#### IV. FIN D'AHARMAN ET DU MAL.

82. Il nous reste à dire quelques mots sur la fin de l'esprit du mal.

La question est de savoir si Aharman est immortel ou non? Nous l'avons vu, le témoignage du Bun-Dehesh n'est pas douteux. Aharman y est distingué d'Atharmazd de la manière suivante : *ait mano lâ yehevânit* (3). Or, si nous traduisons ces mots par « il y aura un temps où il n'existera plus » (4), ou bien avec West « c'est celui qui ne sera plus », le sens est évidemment celui-ci que l'esprit du mal cessera d'exister, qu'il sera anéanti à la fin du monde.

Nous avons vu également (5) qu'après la grande attaque par les bons esprits sur les démons qui aura lieu à cette crise finale, deux esprits seulement, Ganrâk-mînôï et le serpent (Azh, Mâr) resteront libres. Alors ce serpent sera brûlé dans le métal fondu qui sera versé sur la terre (6). Ce métal purifiera toute la terre, même l'enfer (7), et il semble d'après une autre source, que si les démons sont détruits (8), cependant les méchants qui sont dans l'enfer seront purifiés et sauvés « par le feu » (9). Le passage que nous citons nous semble aussi offrir une autre doctrine de la

(1) Ch. vi. §§ 212-213.

(2) Ch. vi. §§ 214-216.

(3) BD. i. 3.

(4) § 82.

(5) § 82.

(6) BD. xxx. 31.

(7) BD. xxx. 32.

(8) BD. 2. 7.

(9) DK. iii. 114.



fin du mauvais esprit, basée sur l'immortalité de la nature intelligente. En voici la transcription et un essai de traduction, car il est écrit dans un style très difficile :

83. *Kūsh(î)tano va marînitano-i gôhar mendavam lâ anât-karih-i gôhar; zaki lâ shâyet yehevânto. Bara gvitâkih atto mendavam men mendavam zakash pavan hamih kârihâ yehevânto. Zaki pavan gvitâkih akârihi ham tano yehevânitt. Benafshman atto mano ham-tano kûstano va akârinttano. Cigûn tano man gvitâkih-i khayâ-i afash râi anâtih bara akârih, attâno vashûf yâitûnand* (1) *Gandâk minôî frashkereto avgâm, hamâk kûtâk afzâr, benafshman akâmak, hanjâmihâ pavan anâyâftano i mindavam-ca bîhar val benafshman bûrtano, men zak-i patash jûmbaçtano* (2) *mehim kûshîto, va pûr bûrto lakhvâr, avbash anaiyârîh va anaiyâdîh* (3) *karto, lakhvar val garîçtak* (4) *afash val dâm* (5) *shakrûnîto* (6), *ramîtûnt(an)o frôto, kûshishîto* (7). *Atto men dîno pitâk :*

(3). *Tâcâ viçpâ Ahurâ thwahmî Mazdâ khshathrôî â voyathrâ.*

(4). *Zak-ca pavan harviçpo Aûharmazd pavan hanâ-i lak khâtâih frôto kûshîto* (8) *(Gandâk-minôî pavan harviçpo vandâk-karih).*

(5). *Va zandîk mano Aharman târ pavan farjâm val kûn zîveshni men rôshanîh virâçto, va ramîtûntâno payatak* (9) *pavan zâminîtano-i târ, men roshanîh aiva-kôçto, ham çâmânihâ val tarîno ham kôçto roshano. Ash kam roshano bêshîtârtar karto, va çtavar daçto, çarîtar pavan akandrâno karto. Val nefshman*

(1) Lisant *𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌𐬀* au lieu de *𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌𐬀𐬎𐬌𐬀*

(2) Cf. persan *jumbâdan*, se mouvoir.

(3) Cf. persan *yâd* = mémoire.

(4) Cf. avešt. *gârez*, pers. *ghurzîdan* (Spiegel AEG. p. 152).

(5) Cf. persan *dâm* = entraves, pers.

(6) Peshotun cite sémitique *סָכַר, סָכַר* enfermer.

(7) Cf. persan *Kûstîsh* = fatigue, épuisement.

(8) Chez Spiegel Yç. xxiv. 10, vers. pehl. *Kûshîto*.

(9) Cf. persan *paydâdâh* = *pedes*, se tenant à pied.

*hām pīrāmūno* (1) *parvaçtak* (2) *va khūmbo* (3) *mānāk-izi veshno yetībūnaçto*. *Akanārīh zakash mehim tār-çtān* (4) *cāshito*. *Hām* (5) *kōçto kanār-homand* (6) *gūfto*. *Pēsh milyā zakash mehim akanārak tanōih i tar pavan hanbēshnih* (7) *va shūstano*. *Akhar milyā zakash mehim akanārak dām kanārak-homand ziveshno* (8). *Parvaçtano pavan yehevūntano lā shāyito, avīn-kharto yehevūnit*. »

84. « (2) Frapper ou tuer l'essence d'une chose n'est pas l'anéantissement de l'essence; ce qui ne se peut. C'est (simplement) la séparation d'une chose avec l'autre qui opérerait en commun. C'est ce qui arrive dans la dissolution du corps (qui est son) inaction. C'est là (seul) ce qui est frapper ou réduire à l'impuissance le composé. De même que le corps par la séparation de l'âme et à cause de cela (est réduite à) l'anéantissement, à l'impuissance; ainsi par l'arrivée du *frashkereto* (9), *Ganāk-Mīnōi* subira la destruction; tous ses moyens sont abattus (10), il est par lui-même sans (plus pouvoir) vouloir, réduit à ne plus pouvoir rien atteindre, (ayant) son lot à porter lui-même, privé (du moyen) de se relever, jeté complètement en arrière (au fond), par là sans ressource et sans mémoire, encore enserré dans la lamentation et dans les fers, abattu, épuisé. Ceci est évident par la Loi :

(3) *Tācā vīçpā*, etc. (11) (c'est à dire).

(1) Correction pour *pīrāmūno*.

(2) *Peshotun* dérive de *pari*, *baçta*, avestique. Il compare pers. *patvastah*, qui est plutôt = *patvastano* en pehl.

(3) Cf. persan *Khūstan* = cacher. Peut-être faut-il lire *nihūmb*.

(4) De *çū* — périssable, péri.

(5) Probablement pour *ham*.

(6) Correction de *homanand*.

(7) *Bēshnih*, cf. *bēshitār* plus haut.

(8) Si toutefois il ne faut pas corriger en *zindagāno* (Persan *zindagāni* = durée de vie), ce qui semble être indiqué par le signe ^ sur le 3.

(9) Rénovation du monde à la fin des temps.

(10) Litt. petits.

(11) Yç. xxxiv. 10, c. « Et toutes ces choses, d'Ahura Mazda, sont conduisant à ton royaume » (cf. de Harlez *Avesta traduit*, p. 332).

« (4) Et cela en toute chose, o Aûharmazd, par cette souveraineté de toi, abattez (1), (c'est-à-dire, Ganâk-Minôi avec toute sa criminalité).

• (5) Et le schismatique (2) qui (a été dans) les ténèbres d'Aharman, à l'arrivée de la vie future, sera orné de la lumière; et ceux qui étaient rejetés au loin (?) par la diffusion (3) des ténèbres, n'ayant la lumière que d'un côté, auront la lumière convenablement de deux côtés. Et (même) une petite lumière sera très tourmentante pour lui et une main forte plus redoutable sera mise (sur lui) par les immortels. (Aharman) par lui-même, ayant autour de lui un mur et une demeure étroite pour sa vie, sera assis. L'*infini* des misérables des ténèbres est enseigné. Le supplice est dit *fini*. Le premier terme se rapporte à l'étendue infinie des ténèbres avec son supplice et sa profondeur. L'autre terme se dit de la duration finie de cette prison infinie. Il n'est pas possible de le resserrer quant à l'essence, (mais) il sera aveugle d'intelligence. »

85. Si nous avons bien compris ce chapitre (4) fort difficile, il nous semble que l'auteur veut prouver : (1<sup>o</sup>) qu'il est impossible qu'Aharman soit anéanti, car une nature (âme) ne périt pas; (2<sup>o</sup>) sa destruction doit être entendue dans le sens de la mort du composé humain : c'est-à-dire qu'un homme est censé mourir quand son âme et son corps sont séparés, bien que l'âme ne meure pas; c'est plutôt une inactivité et assoupissement de l'être. (3<sup>o</sup>) Ainsi à la fin, l'Esprit du mal sera détruit de cette façon : toute sa création sera séparée de lui, et lui restera tout seul, sans mouvement, sans désir, sans mémoire, prisonnier pendant toute l'éternité. Le mal périra, mais non point l'Esprit du mal : ce sera comme la séparation de l'âme et de corps. (4<sup>o</sup>) Ainsi on peut dire qu'il

(1) La traduction pehlevie (suivie par Spiegel, *Avesta übersetzt*, ii, 133) a compris *â voyathrâ* comme = chasser, ce qui semble impossible.

(2) Le terme *Zandîk* s'appliquait spécialement aux Manichéens. Spiegel, EA. ii. 223.

(3) Peut-être causatif de *zâm* = *jâm*, venir?

(4) DK. iii. 114.

est limité ou mortel, car son Enfer aura fin; mais on peut dire aussi qu'il est immortel, car son existence, lui-même (l'âme du composé) ne périra jamais.

On voit que l'auteur combat la doctrine enseignée dans le *Bun-Dehesh*, en se basant sur l'immortalité de l'âme. N'est-il pas probable que nous avons ici encore les traces de l'influence des doctrines chrétiennes?

86. Il est évident, donc, que les écoles mazdéennes de l'époque sassanide n'étaient pas toujours d'accord sur les questions se rapportant à l'origine et à la destinée finale du mal. Ces différences se sont perpétuées, car elles sont formellement rappelées dans le petit ouvrage *Ulemâ-i-Islam* des temps postérieurs. Il cite jusqu'à cinq (1) opinions diverses; et à la fin de son livre, l'auteur avoue : « Sur le mal, qui ne doit pas exister, et cependant existe, il y a un voile (*stari*), nous ne pouvons le comprendre avec notre intelligence. Mais comme c'est une œuvre de Dieu (*kâr khodâ*), ainsi il faut le laisser à Dieu, et faire ce qu'il commande, et éviter ce qu'il défend » (2).

Voilà une théorie bien contraire à l'Esprit de la religion mazdéenne! Il nous semble très douteux que de telles opinions eussent pu exister avant la conquête arabe.

(1) UI. p. 4-5., trad. de Vullers, p. 52.

(2) UI. p. 10 trad. Vullers, p. 67.

### CHAP. III. LES ESPRITS.

#### I. DISTINCTION DU MONDE MATÉRIEL ET SPIRITUEL.

87. A côté du dualisme dans la notion du bien et du mal, le mazdéisme a aussi toujours et scrupuleusement maintenu une espèce de dualisme entre les Êtres spirituels et les Êtres matériels (1). Dans cette symétrie on retrouve de nouveau la tendance innée de l'Esprit éranien vers la systématisation dont nous avons eu déjà tant de preuves. Cette symétrie apparaît dans les deux créations, aussi bien la mauvaise que la bonne.

On est porté à croire que les Éraniens n'avaient pas une idée bien précise de la spiritualité. Nous avons déjà fait remarquer que l'élément principal semble être l'invisibilité : mais il règne même à ce point de vue peu d'accord dans les opinions. Voici l'explication du *Dinkart* qui distingue trois espèces d'êtres (*aitôân*) :

88. \* *Aitôân ainyók denman-ca 3. Aivak zak mano khûtîh amarg, afash patmôcano açânishnîh. Va aivak zak mano khûtîh marg-homand, afash patmôcano vandçanishno. Men avînishnîk Çtîhano Amarçpendâno, mano Yazdâno khûtîh, amarg. Va men vînishnîk çtîhâno, khورشêh manoash amarg aîto çtî khûtîh, açânishnîh patmôcano aîto.*

\* Il y a ces trois espèces d'êtres.

La première (comprend) ceux dont la nature est immortelle et le vêtement impassible (lit. en repos).

Et une autre, ceux dont la nature est mortelle et le vêtement passible (lit. susceptible de lésion). A la création invisible appartiennent les Ameshoçpends, qui ont la nature immortelle de Dieu.

(1) Voir cette espèce de parallélisme représentée d'une manière graphique dans le curieux tableau (*nakhs*) attribué au Destour Adarbad au DK. iv. 137. 23.

Et dans la création visible, il y a le soleil, dont la nature (bien que) matérielle est immortelle, et le vêtement est impassible » (1).

89. Ici l'immortalité est nettement distinguée de la spiritualité : car le soleil, qui est dit être immortel, n'est cependant que matériel ; et les bons Esprits sont dits participer à la nature de Dieu, parce qu'ils appartiennent au monde invisible (*avînishnîk çtîhâno*) (2).

Ce dernier terme est assez remarquable, car, bien qu'étymologiquement *çtîh* signifie simplement « création », il est rigoureusement employé en pehlevi (3) pour indiquer le monde matériel par opposition à *Minôî* (*Mainyo*), qui désigne le monde spirituel.

90. Il y a un monde spirituel même dans la mauvaise création ; mais on voit que l'on a cherché à y introduire une espèce d'infériorité par rapport au monde spirituel d'Aôhar-mazd. Ainsi dans la vision d'Ardâi-Vîrâf, Çrosh et Atâro promettent de lui montrer « la réalité (*aitîh*) de Dieu et des Ameshoçpends et la non-réalité (*lôitîh*) d'Aharman et des démons » (4). Evidemment l'on ne saurait prendre ces termes trop à la lettre : ce serait faire crouler tout le système mazdéen que de nier la vraie existence objective de l'Esprit du mal et de ses créatures. On doit y voir une expression de l'infériorité de nature des uns comparés aux autres.

## II. ORIGINE DES ESPRITS BONS ET MAUVAIS.

91. Pour exposer les théories qui ont rapport aux esprits de chacune des deux créations, il faudra anticiper en partie sur la cosmogonie mazdéenne, car les mondes spirituels forment la première étape dans cette histoire. Nous avons

(1) DK. i. 51.

(2) On peut comparer SLS. xv. 3, où Aôhar-mazd et les Ameshoçpends sont dits être intangibles et invisibles.

(3) Cependant l'Avesta distingue souvent entre le *matnyava çtî* et le *gaëthya çtî*. Cf. Windischmann, *Zor. Stud.* p. 148.

(4) AVN. v. 11.

déjà vu, d'après le *Bun-Dehesh* la condition originaire dans laquelle se trouvaient les deux esprits primordiaux du Bien et du Mal. « Aûharmazd », continue l'auteur, « par son omniscience connaissait l'existence d'Aharman et ses projets, il savait que dans le désir de nuire, il produirait la confusion (*yîn gûmêjit*) (1) jusqu'à l'achèvement (des choses), il savait aussi par quels moyens cet achèvement arriverait ». Alors d'une manière spirituelle, il créa la création qui était nécessaire pour ces moyens. Pendant trois mille ans elle fut dans un état spirituel, de telle sorte (2), qu'elle était immuable, sans changement, et son corps était intangible.

Ce passage offre certaines difficultés. Qu'est-ce que cet « état spirituel » dans lequel la création a été plongée durant trois mille ans? West l'explique par « une création préparatoire des existences embryonniques et immatérielles, les prototypes, *fravashis*, les types spirituels ou anges gardiens des créatures spirituelles et matérielles créées plus tard » (3). Spiegel (4) et Windischmann (5) y voient une création existant d'abord dans le ciel, et qui plus tard fut abandonnée (*herabgelassen*) dans l'espace. Quant aux trois épithètes, West lit la première *aminûtâr* et traduit « sans pensée » (*unthinking*) (6). Windischmann et Justi, au contraire, lisant *amûûtâr*, le rendent par « invulnérable », et se basent sur le terme avestique *amuyamna* (7), auquel il semble devoir correspondre. Nous avons suivi le version du professeur de Harlez (8). Mais si l'on accepte l'une ou l'autre de ces dernières interprétations, on ne saurait agréer celle de West. Comment en effet se figurer des esprits (*mînôî*) qui existent sans penser (*mînîtano*)? Ce qui serait une contradiction

(1) Nous suivons la version de M. de Harlez (*Man. Pehl.* p. 320), qui est justifiée par le terme technique *gûmêtishnêh*, BD. i. 17.

(2) BD. i. 8, aussi xxxiv. 1.

(3) PT. i. 5, n.

(4) EA i. 503.

(5) *Zor. Stud.* p. 57.

(6) Se basant sur le Ms. M6, au ch. xxxiv. 1.

(7) Vg. Yt. xiii. 35, 133; xvii. 17; xix. 75.

(8) Qui compare lat. *mov mō*.

dans les termes, même pour l'esprit éranien. On se demande si ce passage ne signifie pas simplement qu'Aûharmazd a créé d'abord le monde des esprits, les Ameshoçpends et les Yazds, et les autres êtres cités à la fin du premier chapitre (1)? Ces esprits alors existaient sans être attaqués par le mauvais esprit, qui n'en prit connaissance que plus tard. Aussi les esprits ne se mouvaient pas (*arevâ*) de leur demeure brillante pour entrer dans l'espace intermédiaire, où se produisit plus tard la guerre entre les deux créations.

Mais à la fin, Aharman arrive à voir la lumière et la splendeur d'Aûharmazd, et troublé par cette splendeur, il s'est enfui encore dans les ténèbres. Là il « forma (*karînit*) beaucoup de démons et de druj, une création meurtrière » (2). Aûharmazd vit ces créatures de Ganâk-minôi, et les trouva « une création épouvantable, puante, mauvaise, et il ne l'estima d'aucune valeur » (3).

92. Voilà donc, de part et d'autre, l'origine des créations spirituelles, selon la narration du *Bun-Dehesh*. On voit que l'esprit du mal a produit ses créatures après celles d'Aûharmazd et par opposition à celles-ci. S'il est dit qu'Aûharmazd a créé ses créatures pour la confusion d'Aharman (*pavan çartîh-i Ah*) (4) il faut entendre ceci de la préscience divine du combat qui allait se produire (5). Il reste maintenant à voir quels étaient les esprits ainsi produits.

### III. LES BONS ESPRITS.

#### (1<sup>o</sup>) *Vohûman*.

93. Des créatures d'Aûharmazd la première, comme nous

(1) BD. i. 23, 27.

(2) BD. i. 10.

(3) BD. i. 11.

(4) BD. i. 23. Ce vers n'est pas la continuation de la narration en v. 22, mais se rapporte à v. 8. On reprend la narrative pour entrer dans les détails. Peut-être est-ce une nouvelle généalogie, comme aussi celle du c. ii, et que plusieurs documents ont été combinés dans le récit?

(5) BD. i. 8.



l'avons vu, fut Vohûman (1), dont Dieu a employé l'assistance dans le développement des autres créatures. Cette qualité l'élève bien au-dessus des autres êtres. C'est lui qui plus tard produit la lumière du monde (*Çtik roshanîh*) avec laquelle était la bonne loi des mazdéens (*dîn i shapîr i M.*) (2).

En commentant ce passage, M. West dit avec raison que la position attribuée ici à Vohûman, ou la bonne pensée d'Aûharmazd, a des ressemblances avec celle du Verbe dans St-Jean, ch. i, 1-5 » (3), et en effet nous avons vu que très probablement il y a eu une école mazdéenne qui a voulu l'identifier avec le *Λογός* (4). Mais il est également vrai que pour le mazdéisme orthodoxe, Vohûman en diffère essentiellement en ce qu'il n'est qu'une créature. On sera frappé de la ressemblance de plusieurs traits de Vohûman avec ceux de la Sagesse, dont nous avons parlé au premier chapitre. Il n'est pas toujours facile d'entrevoir précisément les relations de l'un à l'autre. On parle dans l'Avesta de la sagesse (*khratus*) de Vohûman, et la tradition l'explique par l'*açno-khart*. Aussi au *Dinkar* est-il dit que « l'*Açno-khart* et la bonne religion (*shapîr-dîno*) et l'incarnation vertueuse d'*Açno-khart* (*kerfâni hûnarâvad-i A?*) sont nés ensemble (*ham xâk*) » (5); puis il semble qu'on explique cette incarnation comme étant Vohûman lui-même, car il est ajouté « et *Açno-khart*, et aussi son incarnation vertueuse, Vohûman, sont nés du *Çpenâk-mînôî* » (*va A. K. afash kerfâno hûnarâno Vohûman Çpenâk-mînôî xâk*). Ici la bonne loi, qui a été produite par Vohûman selon le *Bun-Dehesh*, est née avec lui. Ces trois idées donc, la sagesse, Vohûman, la religion, forment une groupe pour lequel il est difficile de déterminer les rapports exacts de ses éléments.

94. Au ciel, Vohûman siège sur un trône d'or (6).

(1) BD. i. 23., DK. i. 40, 3., etc.

(2) BD. i. 26.

(3) PT. i. 9, n.

(4) V. notre § 60.

(5) DK. iii. 122.

(6) AVN. xi, 1 (ainsi l'Avesta, Vd, xix. 31).

Quant aux hommes, Vohûman est le protecteur (*pâtarak*) de leur conscience et de leur intelligence (*hōsh va khart*) (1). Il leur donne aussi la sagesse (2). Il aide Tishtar à répandre les eaux de la pluie sur la terre (3). Aussi est-il spécialement le protecteur du bétail, et on lui plait en soignant les troupeaux (4). Le coq est son oiseau favori (5), et le jasmin blanc (*saman*) sa fleur (6). Au dernier combat, qui clôturera la guerre entre les deux créations, c'est lui qui s'emparera d'Akôman, son adversaire spécial entre les devs (7).

(2°) *Les autres Ameshoçpends.*

95. Jusqu'ici nous avons considéré Vohûman dans la position unique qu'il occupe, comme la première créature d'Aûtharmazd et son agent principal dans le développement et accroissement de la création entière. Mais il a aussi sa place dans un groupe spécial des bons esprits, les Ameshoçpends dont il est le principal et le chef.

Ces esprits forment encore, comme aussi dans l'Avesta, un groupe intimement associé au Créateur, bien que peut-être il n'y ait plus une distinction aussi nette entre eux et les autres esprits. Ces derniers sont élevés à des positions peu inférieures aux premiers; et on les voit cités pêle-mêle ensemble (8). Nous n'avons pas à discuter ici l'origine ni les caractères avestiques des Ameshoçpentas, pour lesquels nous renvoyons au travail du professeur de Harlez (9). A l'époque sassanide, et ces génies éraniens caractéristiques

(1) DK. iii. 116.

(2) SLS. xxii. 2.

(3) BD. vii. 3; ZS. vi. 3.

(4) SLS. xv. 5, 9-11.

(5) SLS. x. 9.

(6) BD. xxvii. 24.

(7) BD. xxx. 29.

(8) Au BD. xxii. 24, tous les esprits auxquels les jours du mois sont dédiés sont appelés Ameshoçpends. Gōshûrvan est appelé A. au SLS. xxii. 14. Çrosh s'élève à une position analogue à celle des A. (cf. BD. xxx. 29). De la Sagesse comme A. voir c. i, § 50.

(9) *Origines du Zoroastrisme*, pp. 43-74.

et les autres yazatas de toute espèce forment la cour spirituelle d'Aûharmazd qui ne diffère presque en rien des hiérarchies angéliques de la théologie chrétienne. Ainsi il y en a qui aiment à traduire les noms Ameshoçpends et Yazds par « archanges » et « anges », comme le fait M. West et autres, bien que nous ne saurions approuver cet usage peu exact.

96. Le nom des premiers se présente sous la forme d'Ameshoçpends, ou plus rarement sous celle d'Amâraçpend. La liste en est souvent donnée. Nous y voyons quelquefois cités les sept Ameshoçpends, au nombre desquels est Aûharmazd lui-même; puis Vohûman, Artavahisht, Shatvaïro, Çpendarmat, Horvadat et Amerôdat (1). Mais en général Aûharmazd est clairement distingué d'eux : ainsi il est seul indépendant (*amihânak*) (2), et pour cela au-dessus des autres êtres qui sont dépendants, et parmi lesquels figurent en premier lieu les Ameshoçpends, tout comme les êtres inférieurs (3). Car Aûharmazd les a créés par sa sagesse (4). Ils furent parmi ses premières créatures; car après que Vohûman eût été créé et eût produit la lumière du monde et la bonne Loi, Aûharmazd forma Artavahisht, Shatvaïro, Çpendarmat, Horvadat, Amerôdat (5).

97. Ils sont dits être mâles et femelles (6), car dans le nombre il y a le génie femelle Çpendarmat. On énumère leurs qualités (7); les créatures (*dâjak*) que chacun a formées comme ses représentants terrestres (8); les bienfaits que chacun procure aux hommes (9); les fleurs qui sont dédiées à chacun d'eux (10); et l'adversaire spécial parmi les démons que chacun aura à écraser à la bataille finale (11).

(1) SLS. xv. 3, 4.

(2) Pour ce terme, v. § 34.

(3) DK. ii. 91.

(4) MK. lvii. 5. Cf. § 51.

(5) BD. i. 26.

(6) BY. ii. 64.

(7) SLS. xxiii.

(8) SLS. xv.

(9) SLS. xxii.

(10) BD. xxvii. 24.

(11) BD. xxx. 29.

(3<sup>e</sup>) *Les Yazds.*

98. Dans le système avestique, les Yazatas sont les esprits d'un rang inférieur aux Amesha-çpentas. Dans le parsisme sassanide, la distinction entre les deux classes n'est guère plus que nominale. Le nom de Yazds est employé d'une manière très générale pour signifier tous les bons esprits, comme celui « d'anges » dans la théologie chrétienne. Même Aûharmazd et tous les bons esprits sont appelés « tous les yazdân du ciel et de la terre » (1).

99. Les Yazds jouent le rôle d'intermédiaire entre la divinité et l'homme. Ils répandent des bénédictions, comme Aûharmazd et les Ameshoçpends, et comme les esprits des bienheureux au ciel (2). Avec les Ameshoçpends, ils aident à la distribution de la pluie sur la terre (3). Leur devoir est de faire développer et croître la création, et de combattre le mal : c'est pour cela qu'Aûharmazd en a créé beaucoup (*kabed yazdân*) « pour veiller au ciel et à la terre, au souffle des vents, au cours des eaux, à la croissance des arbres, à la vie et à la nourriture des bestiaux et de l'homme; pour protéger aussi les mondes matériels contre la création des démons meurtriers; » (*Val vîndrishno-i açmâno va damîk, va vâto vâdishno, va mayâ tacishno, va hârvar vakhshishno, va goçpend va anshûtâ yehevûnishno va fravarishno : afash val pânakîh i çtîh dahishnâno men dâm marencînitârâno shédâno*) (4).

100. Leur action bienfaisante s'étend aussi aux choses spirituelles : la bonne religion et ses adhérents. Pour cela il faut les aider par la pratique du bon culte (*veh yajishno*) et la récitation des prières liturgiques (*husmôrishno*), car c'est ainsi que les démons sont combattus (5). C'est encore par l'explication de la loi que l'homme est rendu habile en in-

(1) ZS. i, O. La phrase est moderne, et de Zad-Sparam lui-même (a. d. 881).

(2) AVN. iii. 8-11.

(3) DK. iii. 112.

(4) DK. iii. 125.

(5) Ib.

telligence, et que la puissance des yazds s'exerce dans la bataille contre les druj, et que la délivrance de l'âme et du corps, et de là le pouvoir de diriger le reste du monde matériel se fait (*men dîno nakîzo dâto shnâç martûm pavan nîrûk, va patûkih zak-i yazdân yin kôshishno i levatman drujo va bocishno i tano va rubâno, afash tubâno mehim râçinîtano-i afânîk çtîh dahishno*) (1).

Aûharmazd a remis entre les mains des yazds la prospérité de l'homme (*men dâtâr andâjishno martûm mehim yazdân râçinîtârih aîto yehebûnto va nîrûkînîto*) (2).

(4°) *La guerre primordiale des esprits.*

101. Les yazds forment comme l'armée d'Aûharmazd contre les esprits du mal. Au commencement des choses, il y eut une grande guerre aux cieux; elle est racontée dans cinq chapitres du *Bun-Dehesh*. Nous ne pouvons pas ici entrer dans la question de l'origine de la tradition remarquable de ces « *Götterkämpfe* » (3), pour employer l'expression de Spiegel; mais notons les analogies frappantes avec la célèbre guerre des mauvais esprits contre le ciel dans les traditions babyloniennes. Excité par Jêh, l'esprit du mal conduisit ses démons alliés (*ham-dast*) (4) contre le ciel, dont il pénétra la troisième partie (5) : c'était à midi, le juin de l'équinoxe vernal (6). Mais à la vue du ciel, cet esprit lâche fut troublé, comme une brebis devant le loup (7).

(1) DK. ii. 77, 2.

(2) Ib.

(3) EA. ii. 212.

(4) West « confederate », v. PT. i. p. 15, n.

(5) BD. iii. 10, 11., ZS. iv. 1.

(6) BD. iii. 12.

(7) BD. iii. 12., ZS. ii. 2. On s'étonne que West traduise « ainsi, le ciel fut aussi troublé et bouleversé par lui, comme une brebis devant le loup ». C'est tout à fait conforme au caractère d'Aharman de se montrer timide et lâche (cf. § 75) et qu'il ait peur à la vue du ciel (cf. de Harlez, *Origines*, p. 162). Du reste, il nous semble qu'au ZS. ii. 2, il faut traduire « il voit le ciel, et selon sa nature, il (Aharman) a peur, autant qu'une brebis a peur du loup », ce qui est aussi le contraire de la version de West.

Car l'esprit du ciel (*mîndî-açman*), selon West (1), (ou peut-être, le ciel spirituel) (2), s'arma comme un guerrier; et Aûharmazd fit un rempart (*drupûshîh*) autour du ciel et plus fort que le ciel (3). Ailleurs ce « second rempart » est dit être « l'intelligence juste » (*ashôk âdâçîh*) (4). Les fra-vâhars se groupèrent à cheval, leurs lances à la main, nombreux comme les cheveux de la tête (5). Les démons, ne pouvant pas pénétrer, se précipitèrent du ciel sur la terre (6). Cependant ils trouvèrent fermée la porte de leur ancien abîme (7); il semble que depuis lors Aharman et ses devs ont dû rester dans ce monde visible (8), où le combat s'éternise.

102. Dans les étapes subséquentes de la grande guerre, Aharman et son armée attaquèrent succesivement les diverses parties de la création dans l'ordre même où elles furent créées. D'abord l'eau, dont le protecteur principal est Tishtar (Tîr) (9); puis la terre, dans laquelle ils produisirent les montagnes (10); puis les plantes (11); puis le bœuf primordial (12); alors l'homme primitif, Gayômart (13); en dernier lieu, le feu (14).

Cette guerre primordiale continue toujours sous le commandement du Créateur (*men dâtâr farmâno*) les Yazds sont occupés à combattre et à chasser (*vânttano va bara bûrtano*) tout mal et toutes les oppositions d'espèces innombrables

(1) PT. i. 25.

(2) Windischmann, ZS, p. 67. Cf. Sp. EA. ii. 10.

(3) BD. vi. 2.

(4) ZS. v. 1.

(5) BD. vi. 3.

(6) BD. vi. 4; iii. 11.

(7) ZS. v. 3. Cf. ii. 4, BD. vi. 4.

(8) Sp. EA. ii. 121.

(9) BD. vii., ZS. vi.

(10) BD. viii, ZS. vii.

(11) BD. ix., ZS. viii.

(12) ZS. ix, BD. x.

(13) ZS. x.

(14) ZS. xi.

qui avancent de côté et d'autre (*patyādrak men amarkāno aīvokac aīvak mato*) (1).

(5°) *Les Yazds principaux.*

103. Il serait impossible de donner ici une description complète de chacun des nombreux Yazds. Nous ne pouvons qu'indiquer brièvement les principaux.

a. *Génies des Novissima.*

Un groupe très important est composé des Yazds qui sont préposés aux morts : ce sont Mitrô, Çrôsh et Rashn.

Le Mitrô (Mihir) sassanide n'a plus la même importance que le Mithra avestique, et il conserve peu de traces de son origine aryaque. Avec Çrôsh, génie d'obéissance à la loi, et Rashn, génie de la rectitude, Mitrô se tient près du pont Cinvat, pour peser les actions de l'homme qui vient de mourir et pour lui faire ou non passer le pont, selon ses mérites (2). Ces trois Yazds sont appelés *Mîāzhi* (3), ce que West traduit « in mediation » (4). Il est cependant certain que l'idée de médiation n'a jamais existée dans le mazdéisme. La phrase ne signifie rien de plus que « intervenant entre, non comme médiateur, mais comme juge prononçant la sentence, livrant les coupables au châtimement et préservant des atteintes des démons les justes, qui n'ont pas besoin de médiation pour obtenir le ciel » (5); c'est ce qui ressort des versets suivants (119 sqq.).

104. Des trois génies funéraires, Rashno est spécialement chargé de peser les mérites du mort : « il ne fait aucune

(1) DK. i. 44.

(2) MK. ii. 118 sq., AVN. v.

(3) MK. ii. 118.

(4) MK. trad. p. 133 et Gloss. p. 139., Spiegel « *Vermittler* » TL. ii. 138.

(5) De Harlez, *Introduction*, pp. xcix-c, où la question est discutée en détails.

pesée injuste des esprits d'un côté ou de l'autre, ni pour les justes ni pour les méchants, ni pour les souverains ni pour les chefs; il ne varie pas de l'épaisseur d'un cheveu; il ne montre aucune faveur; le souverain et le chef, il les traite sur un pied d'égalité avec le plus humble » (1). La balance (*tarázúk*) qu'il tient dans la main est d'or jaune (2).

105. Le devoir de Çrôsh est d'aider les justes à passer le pont Cinvat (3) : c'est lui qui, avec Atâro, a conduit Ardâ Virâf à travers l'enfer et le ciel et lui a expliqué toutes les scènes qu'il y a vues (4). Pour invoquer ces Yazds, on disait la prière suivante : « que Mitro soit ton juge; que Çrôsh l'équitable ne te saisisse pas (5) comme injuste; que Rashnô te conduise au ciel brillant! »

106. Çrôsh a des attributs dans le monde présent. Il protège le monde des démons et des sorciers pendant les ténèbres de la nuit; pour cela le coq et le chien lui sont spécialement consacrés (6). A la fin du monde, il aura aussi une place très importante. Seul entre les yazds, il est cité avec Aûharmazd et les Ameshoçpends comme adversaire et destructeur d'un des devs principaux, Aeshm ou Khashm, démon de la colère, qui lui sera opposé (7). Et quand après cette bataille Aûharmazd viendra lui-même au monde comme pontife (*zôta*) pour compléter la destruction du mal, c'est Çrôsh qui l'accompagnera comme prêtre assistant (*râspî*) (8).

107. Comme ces trois yazds Mitro, Rashnô et Çrôsh jouent un rôle si important à la fin de la vie humaine, il est naturel qu'ils aient aussi des devoirs prépondérants aux derniers jours du monde. Ainsi ils aideront tous les trois

(1) MK. ii. 120-22. C'est pourquoi une personne célèbre pour sa justice est appelée « le Rashnô de Cinvô », BD. xxxi. 3.

(2) AVN. v. 5.

(3) MK. ii. 124.

(4) AVN. passim.

(5) SLS. xxii. 16 18.

(6) BD. xix. 33., GF. ii. 25-26.

(7) BD. xxx. 29. Au BY. iii. 35, c'est Mitro qui le frappera.

(8) BD. xxx. 30.



Pêshyôtanu, qui est destiné à frapper les démons et à détruire l'idolatrie « à la fin du temps » (1). Quand le prophète Hôshêdar aura commandé au soleil comme Josué en disant : « Arrête-toi ! » c'est Mitrô qui après dix jours et dix nuits donnera le signe de lui commander encore : « Marche en avant ! » (2). Et c'est Çrosh, aidé de Nêryôsang, qui sera envoyé par Dieu pour exciter Sâm ou Kereçâcp, endormi depuis des siècles, qui devra mettre à mort Azh-i Dahâk (3).

108. Il y a d'autres yazds qui sont souvent associés avec les trois précédents comme anges des fins dernières. Ce sont Vâi le bon, Vâhrâm le yazd puissant, et Ashtâd : qui reçoivent l'âme du défunt au pont Cinvat (4), qui ont accueilli Ardâ Virâf à l'entrée de son voyage à l'autre monde (5), et qui joueront un rôle aux derniers temps du monde (6) : mais partout ce sont des auxiliaires d'un rang inférieur aux trois juges des morts.

Tous ces génies sont bien connus dans l'Avesta : nous n'avons pas à insister sur leur origine.

b. *Génies de la nature physique, génies abstraits, etc.*

109. *Génies du monde.* — Parmi ceux-ci il y a Açmâno, personnification du ciel matériel. Nous l'avons déjà vu combattre contre les démons et défendu par un rempart plus fort que lui-même. Puis viennent Zamyad, esprit de la terre; Abân ou Avân, personnification de l'eau, auquel est très naturellement dédié le nénuphar (7); Khûr ou Khûrshêt, le soleil; Mâh, la lune.

Tistar ou Tîr, est probablement Sirius, et ainsi le représentant des étoiles en général. C'est lui qui est surtout

(1) BY. iii. 31-38.

(2) BY. iii. 45-49.

(3) BY. iii. 59-60.

(4) MK. ii. 115.

(5) AVN. v. 3.

(6) BY. iii. 32.

(7) BD. xxvii. 24.

chargé de la pluie, qu'il défend du démon Apâôsh (1); c'est lui qui a fait pleuvoir sur la terre au commencement, et a produit ainsi l'océan qui sépare la terre en sept kêshvars (2); et maintenant il tire l'eau de l'océan, pour en former de la pluie (3), dans laquelle il répand les semences des plantes sur la terre (4).

110. *Génies abstraits.* — Arshisang ou Art, est un yazd féminin, personnifiant la rectitude, qui dispense les richesses et le bien être (5). Dino, la religion, la bonne Loi mazdéenne, est un personnage très important; né avec Açno-Khart et apparamment avec Vohûman, d'après certain système (6), mais pour d'autres formé par ce dernier (7), — Dino a l'air d'être plutôt « une chose abstraite qu'une personne » selon l'expression de Spiegel (8). Il est rangé parmi les esprits assez nombreux qui aident Tishtar dans la production de la pluie (9).

111. Nous devons passer sous silence bon nombre d'esprits d'une certaine importance, mais dont l'énumération ne sert à rien pour l'illustration des principes philosophiques. On en trouve des listes assez complètes dans les sources (10).

#### (6°) *Les Fravâhars.*

112. Il y a peu de sujets qui présentent plus de difficulté, tant dans le système avestique que dans celui du mazdéisme plus récent, que celui des esprits appelés *fravâhars*, *farôhars*, *fravash* ou *frôhars*. L'embarras principal provient de ce que

(1) BD. vii, ix; ZS. vi.

(2) BD. xi.

(3) BD. xix. 11; DK. iii. 112.

(4) BD. xxvii. 3., ZS. viii. 1., MK. lxii. 42.

(5) BD. xxii. 4.

(6) DK. iii. 122.

(7) BD. i. 26.

(8) EA. ii. 104.

(9) DK. iii. 112.

(10) BD. xxvii. 23., SLS. xxii, xxiii.

le nom est appliqué et à une faculté de l'âme humaine unie au corps pendant la vie, et à cette faculté détachée du corps et menant la vie indépendante d'un esprit céleste. C'est à cause de cette double nature, ou plutôt de ce double état, qu'il nous faut considérer les fravâhars dans deux chapitres distincts.

113. Il ne nous appartient pas de refaire ici l'histoire des fravashis avestiques, dont la double origine et le développement ont été traités d'une manière si complète par le professeur de Harlez (1). Le savant éraniste a même résumé avec beaucoup de détail ce qui en est dit dans les écrits de l'époque dont nous nous occupons. Il a parfaitement raison quand il dit à ce propos : « De toutes ces explications relatives à la nature des fravashis il n'en est pas deux qui concordent... Ne ressort-il pas, à l'évidence, de tous ces disparates, que l'on attache généralement trop d'importance aux affirmations isolées de l'un ou l'autre livre parse et que trop souvent les auteurs mazdéens se livrent à l'inspiration, à l'imagination du moment, plutôt qu'ils ne se préoccupent d'un système reçu ou de la vraie orthodoxie? Du moins ne doit-on pas reconnaître que les systèmes ont souvent varié et qu'il est très dangereux d'affirmer que telle œuvre plus moderne reproduit exactement les enseignements primitifs? » (2).

114. Il nous reste donc au sujet de ces êtres remarquables à repasser rapidement les principales doctrines qui se trouvent dans nos textes sassanides. Écartons d'abord les passages qui ne parlent du fravâhar que comme d'une faculté de l'âme : nous aurons à en parler au chapitre V.

115. Les fravâhars ont existé avant la création du monde matériel, apparemment aussi avec les intelligences (*bôî*) humaines, — et Aûharmazd les a consultés avant de les envoyer dans les hommes. « Que vous semble-t il plus avan-

(1) *Introd. à l'Avesta*, pp. cxix-cxxv; *Origines du Zoroastrisme*, pp. 196-210; cf. Lenormant *Chaldean Magic*, pp. 199-201.

(2) *Introduction*, p. cxxiii-iv.

tageux, quand je vous envoie au monde? Que vous combattiez sous une forme corporelle avec le drûj, et que le drûj soit détruit, et qu'à la fin je vous rende parfaits et immortels, et à la fin vous renvoie au monde matériel, et que vous soyez entièrement immortels, exempts de vieillesse et d'adversaires? ou bien qu'il soit toujours nécessaire de vous donner la protection contre le créateur du mal? (*agî-dât*, ou *aibigat*) » (1). Alors les fravâhars des hommes ont été unanimes avec la sagesse omnisciente (*khart harviçp-âkâç*) sur leur entrée dans le monde matériel, à cause du mal qui leur arrive du drûj Aharman, et sur ce qu'ils seraient à la fin libres de la persécution de l'adversaire et parfaits et immortels, dans la vie future, pour toujours » (2).

116. Après cela ces fravâhars, montés sur des coursiers, ont pris une part active à la guerre céleste contre les démons (3). Aûharmazd a montré au génie femelle Gôshûrvan le fravâhar de Zaratûst qui devait naître longtemps avant sa naissance, et ainsi il l'a consolée (4).

En outre les fravâhars des hommes qui ne sont pas encore nés (*azarânotâno frôhâr*) habitent avec Aûharmazd et les Ameshoçpends et les autres yazds dans le ciel Garotmano (5).

117. Après la mort, l'âme du défunt (considérée comme un jeune homme) rencontre une jeune fille, — extrêmement belle, si sa vie a été bonne; laide et abominable s'il a mal vécu (6). Cette fille en réponse à ses questions lui déclare qu'elle est sa propre religion (*dîno*) et ses actions, bonnes ou mauvaises selon le cas (7). Haug a cru voir dans cette fille le fravâhar; car — que cette vierge fût considérée comme existante avant que l'âme fût entrée dans le corps, cela ressort certainement de ce qu'elle dit à l'homme pieux

(1) Cf. plus haut, c. ii, § 74.

(2) BD. ii, 10, 11.

(3) BD. v. 3.

(4) BD. iv. 4.

(5) DK. ii. 74, 2.

(6) AVN. iv. 18-20, xvii. 12; MK. ii. 125-6, 167-8.

(7) AVN. iv. 21-33, xvii. 13-25., MK. ii. 127-39, 168-81.

que sa beauté originaire a été augmentée par ses bonnes œuvres » (1). Cependant, le témoignage de cette vierge elle-même nous semble trop formel pour qu'on puisse admettre cette identification. Jamais le fravâhar n'est dit être la *dîno* ou religion. Or la jeune fille dit explicitement qu'elle est la personnification des actions, des paroles, des pensées de l'homme : c'est là un trait étranger au fravâhar (2). Et nous ne voyons pas non plus que cette jeune fille ait existé avant l'union de l'âme et du corps. Elle dit simplement qu'à mesure que l'homme a continué à faire de bonnes (ou mauvaises) actions, celui-ci l'a rendue plus et plus belle (ou laide), selon le cas : en d'autres termes, il a ajouté continuellement à la somme de ses mérites ou de ses démérites.

118. D'autre côté il n'est pas nécessaire d'insister sur la distinction entre le fravâhar et l'âme. Cette différence saute aux yeux quand on considère que les fravâhars sont invoqués et reçoivent un culte précisément comme les Ameshaçpends et les Yazds ; tandis qu'on prie pour les âmes des défunts (3). Les fravâhars retiennent donc bien peu du caractère de mânes qu'ils avaient dans l'Avesta.

Un autre changement consiste en ce que nous ne trouvons plus aux livres pehlevi les fravâhars d'Aûtharmazd et des autres génies célestes (4). D'un autre côté, nous trouvons encore ceux des animaux et des objets inanimés, comme les bestiaux, les arbres, la terre et les eaux, qui sont mêlés avec ceux des hommes pieux au paradis (5).

119. Dans ces livres, donc, que nous venons de citer, la doctrine des fravâhars semble être bien simplifiée et systématisée. On peut la résumer ainsi : (1°) Les fravâhars sont des archétypes et antitypes célestes des créatures matérielles seulement (et non des esprits), ils ont été créés au

(1) Edit. de AVN. introd. pp. lxi-lxii.

(2) Il est bien plus probable que cette vierge a suggéré les *houris* du paradis de Mahomet, comme le pense Haug (op. cit. p. lxi, n.).

(3) SLS. x. 11.

(4) De Harlez, *Introd.* p. cxxiv.

(5) AVN. xiv. 15., xv. 13, 14.

commencement des choses, ils existent avec Aûharmazd et les esprits, jusqu'à ce qu'ils s'unissent aux êtres matériels. — union du reste volontaire de leur part. (2°) Pendant la vie, ces fravâhars entrent dans le composé humain comme l'une des facultés de son être : (3°) après la mort, ils se séparent encore du composé et retournent aux esprits.

120. Il ne sera pas étrange de trouver une doctrine toute différente dans le *Mainyo i-Khard* (1), cet ouvrage d'une tendance fataliste et sabéenne. Selon ce livre, les fravâhars sont tout simplement des étoiles, — les étoiles non comprises dans les douze constellations zodiacales, — car pour chaque créature de toute espèce créée dans le monde matériel, pour celles qui sont déjà nées comme pour celles qui sont encore à naître, pour chaque corps il y a un archétype spirituel (2). Mais ce qui est plus remarquable, c'est que les fravâhars, au moins ceux des justes qui apparaîtront à la fin du monde (*fravash i frashêgard kardâram*), ont été formés du corps de Gayômart (3). Voilà certes des conceptions peu mazdéennes et probablement nouvelles; elles sont d'ailleurs propres au *Mainyo-i-Khard* (4).

Les autres questions qui se rattachent aux fravâhars, seront traitées plus tard à leur place (5).

(7°) *Culte des bons esprits.*

121. A tous ces esprits l'homme doit un culte de louange et de gratitude (*çtâîshno va çpâç*). Ce culte est exercé d'abord par les prières et les bénédictions. Au commencement de chaque cérémonie et de la consécration du drôn, il faut y inviter les yazds et les fravâhars (6). Ce n'est pas que ces esprits aient besoin de ce culte, pour eux-mêmes, mais ils ne

(1) Voir plus haut §§ 5, 7, 46, 47.

(2) MK. xlix. 22, 23.

(3) MK. xxvii. 17.

(4) De Harlez, *Introd.* p. cxxiv, et note.

(5) Par exemple au c. v.

(6) SLS. ix. 11.

peuvent protéger les hommes du mal si ceux-ci ne les invoquent pas (1); des indications assez minutieuses sont données pour ces invocations. Puis il y a des offrandes et des sacrifices qu'il faut leur faire. Quand on sacrifie un mouton, il y a des règles très exactes pour la division des parties de l'offrande entre les divers Yazds et Ameshoçpends. Ainsi la langue, la mâchoire et l'œil gauche appartiennent à Hôrn; le cou à Ashavahist; l'épaule droite à Ardvîçûr; la gauche à Drûaçp etc. (2). On offre aussi des œufs, des drôns et d'autres offrandes de nourriture à la Lune souveraine (*Mâh i khûdâi*) et aux autres yazds; et on ne doit pas être avare ni trop calculer la quantité des présents (3). On doit aller souvent au temple du feu, et là on doit faire la salutation (*nîyâyishno*) du feu avec beaucoup de révérence, car trois fois par jour les Ameshoçpends s'y rassemblent et distribuent des bénédictions aux hommes pieux (4). A la fin du monde, Pêshyôtanû et ses disciples honoreront par des bénédictions les Ameshoçpends avec Aûharmazd (5).

On voit qu'il n'y a aucune distinction entre le culte qu'on rend à Aûharmazd et celui qu'on rend aux autres esprits.

## VI. LES MAUVAIS ESPRITS.

122. Nous pouvons passer assez rapidement en revue ces êtres mauvais; car, bien que leurs noms soient plus nombreux que ceux des yazds, ils sont cependant tous créés après ceux-ci, dont ils sont les opposés, et comme on dirait les parodies.

Le nom général qui s'applique à ces êtres mauvais est l'avestique *dêv* (écrit *دڨ*), terme cependant qui est presque partout remplacé par son correspondant aramaïque *shêdâ*

(1) SLS. ix. 13, cf. DK. iii. 125.

(2) SLS. xi. 4.

(3) SLS. xii. 8, 9.

(4) SLS. xx. 1.

(5) BY. iii. 28, 37.

(𐬰𐬀𐬭𐬀). Même les inscriptions sassanides emploient ce nom sous la forme de *shîdân* (au pluriel). Comme dans l'Avesta aussi, le nom de drûj (𐬔𐬀𐬭𐬀) (1) s'emploie pour les dév-femelles, sans que la distinction de sexe soit scrupuleusement observée; ainsi le terme drûj est souvent employé pour signifier démon en général.

(1°) *Les six devs principaux.*

123. De même que les Ameshoçpends tiennent la première place, parmi les esprits d'Aûharmazd, ainsi il y a un groupe d'esprits qui leur sont spécialement opposés dans la création d'Aharman. Cependant il ne semble pas que ces esprits aient eu un nom collectif et distinctif, comme les Ameshoçpends; si toutefois il ne faut pas considérer comme tel le terme *kâmarakân*, traduit par West « arch-fiends ». Au commencement du *Bun-Dehesh* ce sont eux qui essaient d'abord de réveiller Aharman de sa léthargie (2); et plus tard, les six démons opposés aux Ameshoçpends sont expressément dits être les *kâmarîkân* (3), « les autres n'étant que leurs coopérateurs et alliés ». Mais dans le même chapitre, les sept planètes et d'autres êtres astronomiques sont également appelés *kâmarîkân* (« ring-leaders », West) des démons nouveaux (4).

124. La première des créatures d'Aûharmazd est Vohû-man, « la bonne pensée »; aussi la première de celles d'Aharman devait être Akôman, « la mauvaise pensée ». On s'étonne donc de lire que Ganrâk-Minôi a produit d'abord Mitôkht (génie du mensonge) et puis Akôman (5); ce qui

(1) Ecrit quelquefois 𐬔𐬀𐬭𐬀, eg. DK. i. 56, 8.

(2) BD. iii. 2.

(3) BD. xxviii. 12.

(4) BD. xxviii, 44.

(5) BD, i. 24.



dérange dès le commencement ce parallélisme systématique dont les mazdéens sont en général si jaloux. Ce Mitôkht est dit plus loin le menteur (*drôjan*) de Ganrâk-Minôi (1), ou bien « le démon du scepticisme » (*drâj gûmânîkîh*) (2). Ailleurs cependant nous lisons que, comme Vohûman, la bonne Loi et l'Açno-khart sont nés ensemble, ainsi Akôman et Varûn sont également nés ensemble de Ganâk-Minôi. Dans ce passage difficile, il semble être dit que Akôman est l'incarnation des vices de Varûn (*kerfâno-i ahûkân-i mâtak Varûn Akôman*), de même que Vohûman est appelé l'incarnation des vertus d'Açno-Khart (3).

125. Le *Bun-Dehesh* résume ainsi les noms, les qualités et les occupations des six démons principaux : « L'occupation d'Akôman est celle-ci, d'inspirer de mauvaises pensées et la discorde aux créatures. L'occupation du dev Andar est celle-ci, de détourner violemment (*afshârd*) les pensées des créatures, des actions vertueuses, comme un chef (*sirdâr*) qui contraint puissamment (*khûp afshârto*); et il jette dans l'esprit de l'homme la pensée qu'il n'est pas nécessaire de porter la chemise et la ceinture sacrées. L'occupation du dæv Sâvar, qui est un chef des démons, est le mauvais gouvernement, l'anarchie qui opprime et l'ivrognerie. L'occupation du dæv Nâikiyas (autrement écrit *Nâkahét* (4) ou *Nâânghas*) (5) est d'inspirer le mécontentement aux créatures... Le dæv Taprêv (ou Tâirev) (6) est celui qui mêle le poison aux plantes et aux (autres) créatures; car il est dit : Taprêv (est) celui qui gâte, Zâtrik qui fabrique du poison » (7). Chacun de ces démons est opposé, dans l'ordre cité, à un des Ameshoçpends, comme nous avons indiqué à la p. 69. Cependant, l'opposition de leurs actions respectives n'est pas toujours très frappante.

(1) BD. xxviii. 14.

(2) Selon le Ms. TD.

(3) Voir § 93.

(4) BD. i. 27.

(5) RD. xxx. 29.

(6) BD. i. 27.

(7) BD. xxviii. 7-14.

(2°) *Les autres démons.*

126. Parmi les démons inférieurs et auxiliaires (1), nous avons à citer d'abord Aêshma ou Khashm (2), qui est intimement lié avec Akôman. Ainsi l'influence d'Akôman et d'Aêshma sur l'âme de l'homme est opposée à celle de Vohûman; et dans le cas où cette influence prévaut, le sens et l'intelligence sont dérangés : alors le gouvernement des trois (*talitâ*), c'est-à-dire un gouvernement mixte, est substitué à celui de l'un (c'est-à-dire de Vohûman) (3). Aêshma est le génie de la colère et la violence (4). Ses instruments (*afzâr*) sont les mêmes que ceux de Mitôkht, Tarômat et Arashk; il est dit que sept pouvoirs (*zôr*) lui ont été donnés afin qu'il détruise complètement les créatures (5). C'est lui qui cause le plus de mal aux créatures d'Aûharmazd (6). Tout comme Çrôsh est élevé à une position semblable à celle des Ameshoçpends, ainsi Aêshma, son adversaire, est aussi rapproché des six démons principaux; et à la fin des choses c'est lui qui sera vaincu par Çrôsh (7). Aêshma semble vraiment jouer un rôle prépondérant dans l'introduction des maux en ce monde; car il est raconté qu'une fois il s'est précipité en la présence d'Aharman, en se plaignant qu'Aû-

(1) BD. xxviii. 12.

(2) Le nom *Aeshma* est avestique. En pârsi et persan on en a formé *Khashm* (خشم) ou *Hishm* (هیشم); ce qu'on a identifié plus tard avec l'arabe غصه signifiant *angor, angustia mentis*.

(3) DK. iii. 116.

(4) Quant à *Aeshma daeva* = *Asmodeus* du livre de Tobie, v. Windischmaun, *Zor. St.* p. 138 sq., Spiegel EA. ii. 132. de Cara, *Esame critico del sistema filologico e linguistico*, p. 329 (Prato, 1884). Nous tenons cependant à faire remarquer que l'on trouve le nom pehlevi *Aeshmshêdâ* (écrit comme un seul mot, BD. xxviii. 15), ce qui supposerait une forme avestique *Aeshmo-daeva*; et selon la théorie qui voit dans les mots huzvareh de simples idéogrammes, on devrait même prononcer le nom *Aeshmdêv*.

(5) BD. xxviii. 15.

(6) BD. xxviii. 17.

(7) BD. xxx. 29.

harmazd avait produit trois choses dans le monde qui l'empêchaient de rien faire : les fêtes des Gahanbars, la fête Myazd (des drôns) et les *Khvétuk-daç* (mariages des proches parents) (1).

Nous avons déjà vu que Varûn est censé né avec Akôman. C'est le démon de la mauvaise cupidité (2). Avec Akôman et Aêshm il règne sur le cœur du mauvais (3). Il est spécialement opposé à Açno-Khart (4). De ce que nous avons vu, nous sommes porté à croire que le groupe Mitokht, Varûn, Akôman est opposé membre par membre au groupe Dino (ou la bonne Loi), Khart, Vohûman.

127. Il y a une longue liste des divers dêvs au *Bun-Dehesh*; mais il serait fastidieux de les citer tous (5). Parmi les principaux, il faut nommer Açto-vidhat, celui qui inflige la mort aux hommes, le démon de la mort (6). Il est identifié quelquefois avec Vâê-i çarîtar, ou le vent mauvais, « qui saisit la vie » (7). Personne ne sait lui échapper (8). Il se tient prêt avec Frezhist, Nizist et Aêshm, pour saisir l'âme du mort avant qu'il n'arrive au pont Cinvat (9). Un autre démon, occupé à tourmenter l'âme après la mort est Vizaresh (10). Nous avons déjà parlé de Jêh (11), comme aussi d'Apaôsh, démon de la sécheresse et ennemi de la pluie (12). Bushasp est le génie féminin du sommeil intempestif (13). Pour le reste, « des démons qui sont des furies (*khashma-*

(1) SLS. xviii. 1-3 (chez Justi dans le BD).

(2) Probablement c'est *Vareno*, de BD. xxviii. 25.

(3) DK. i. 33.

(4) DK. iii. 109.4. cf. 122.

(5) BD. xxviii. 37.

(6) GF. ii. 41, sq.

(7) BD. xxviii. 35; mais pas dans l'Avesta (Vd. v), ni dans le MK. (ii. 115).

(8) MK. xlvii. 8.

(9) MK. ii. 115.

(10) MK. ii. 161-4.

(11) § 75.

(12) § 109.

(13) BD. xxviii. 26.

*kān*) • existent en grand nombre. Ce sont des démons de la ruine, de la douleur, de la vieillesse (*zuārān*), qui produisent l'ennui et les mauvaises humeurs, qui excitent le trouble, enfants de ténèbres, apportent les mauvaises odeurs, la corruption et les saletés; ils sont plusieurs, très nombreux, très bien connus, et une partie en est mêlée aux corps des hommes; leurs signes brillent dans les hommes • (1). Ces esprits du mal sont si nombreux que pour chaque nouveau péché de nouveaux démons sont produits (2). Entre autres il y a le démon blanc (*shédâ çpîh*) qui est le démon de la chrétienté (3); appelé • le *Rûman Shédâçpîh* de *Kilisyâkîh* • (*ἐκκλησιαστικῇ*) (4).

Il y a peu de chose au sujet des *pairik* (persi, *faryân*), les *pairikas* de l'Avesta et les *peris* modernes, diablesses ou sorcières (5).

### (3°) Questions relatives aux démons.

128. Nous avons déjà vu comment Aharman a créé ou produit (*vashûd*) les démons par une espèce d'émanation de lui-même (6). De ce fait, Spiegel tire la réponse à une question assez intéressante, à savoir, si les êtres mauvais ont des fravahars ou fravashis, comme les créatures d'Aû-harmazd. La doctrine du *Mainyo i-Khard* sur cette émanation semble en exclure la possibilité (7); du reste il n'y en a aucun trace dans nos textes.

Une autre question, non moins importante, est celle de la fin des démons. Un passage du *Dinkart* enseigne expressément qu'il est révélé que, non seulement les méchants, mais les dêvs eux-mêmes seront sauvés à la fin du monde (*pîtāk aigh shédâc levatman girāno vanâçîh afdûm men zak ahûo*

(1) BD. xxviii. 37-38.

(2) BD. xxviii. 43.

(3) BY. iii, 3; cf. West, PT. i. p. 215, n.

(4) BY. iii. 8; cf. West, op. cit. p. 200, n.

(5) Elles sont citées MK. xlix. 13, 16., lvii. 28.

(6) V. § 80.

(7) Spiegel EA. ii. 145.

*val bôcishno yâmtânît*) (1). Cependant nous avons déjà cité un autre chapitre du *Dinkart* qui semble émettre l'idée que les dêvs seront anéantis, bien qu'Aharman lui-même restera immortel (2). Cette dernière doctrine nous paraît s'accorder mieux avec le système ordinaire des livres mazdéens.

129. Si l'auteur de l'*Ulema i Islam* (3) enseigne que les dêvs ont des corps, même composés de quatre éléments, cette idée nous semble tout à fait récente et entièrement opposée à la philosophie mazdéenne avestique ou sassanide.

Avant de quitter ce sujet, nous devons faire remarquer que le nord (4) est le quartier spécialement approprié aux démons. La fille laide et abominable qui vient à la rencontre de l'âme du méchant après sa mort lui déclare « bien que je demeure dans la région du nord, par toi je suis placée encore plus au nord, par les mauvaises pensées, les mauvaises paroles, les mauvaises actions que tu as faites » (5). C'est du nord que les démons viennent et c'est là qu'ils retournent.

Si nous croyons le *Mainyo-i Khard* il n'y a pas moins de 99,999 dêvs, drujš et peris, — en nombre égal à celui des *fravâhars* (6). Du reste, c'est le chiffre favori du mazdéisme.

(1) DK. iii. 110.12.

(2) V. § 83 seq.

(3) UI. p. 6 (trad. Vullers, p. 55).

(4) Ou l'ouest séjour des ténèbres cf. persan *bâkhtar*; v. de Harlez, *Manuel de la langue de l'Avesta*, 1<sup>re</sup> édit. (1878), p. 117.

(5) AVN. xvii. 24-25.

(6) MK. xlix. 16.

## CHAP. IV. COSMOLOGIE.

### I. DISTINCTION ENTRE LE FIRMAMENT SPIRITUEL ET LE CIEL MATÉRIEL.

130. Nous avons déjà fait remarquer le « dualisme » qui caractérise la cosmologie mazdéenne, c'est-à-dire, la distinction du monde spirituel d'avec le monde matériel. Ce dualisme est indiqué par un terme tout particulier dans le parsi, qui parle « du corps et de l'âme des deux mondes » (*du-akhâni tan u ruân*) (1), ce qui est expliqué ailleurs par l'expression *mainyô u gêthi daheshnân* (la création spirituelle et temporelle) (2). Nous venons de parler de la création spirituelle dans le chapitre qui précède. Il ne faut pas cependant croire que la division de ces deux créations dans le système mazdéen corresponde exactement à nos idées sur ce sujet. Au contraire, le mazdéisme comprend dans le monde spirituel des êtres qui pour nous sont matériels et qui appartiennent au monde matériel.

131. Pour nous placer au point de vue mazdéen, il nous faut d'abord distinguer entre les deux cieux, — l'un spirituel, l'autre matériel : ce sont le *çpîthar* et l'*açmân*. Mieux vaut leur donner des noms différents, par exemple ceux de *firmament* et de *ciel*.

D'après la philosophie mazdéenne ce *çpîthar* (ou *çpîthâr*), comme nous l'avons déjà fait voir (3), occupe la première place dans la création spirituelle d'Aôtharmazd, comme l'*açmân* l'occupe dans la création matérielle. Cette sphère est toujours en révolution ; elle est la plus forte de toutes choses (4), — ce qui veut dire (comme nous l'avons déjà fait remarquer) qu'elle était regardée comme une forme du destin.

(1) MK, i. 9.

(2) MK, i. 1.

(3) V. § 12.

(4) MK, xxviii. 10.

132. Neriosengh dans sa traduction du *Mainyo i Khard* a eu soin de distinguer ce firmament du ciel matériel par le terme *râçigrahacakra*, « cercle du zodiaque et des planètes ». En effet, ces corps astronomiques étaient pour le mazdéisme des objets, non pas matériels, mais appartenant au monde des esprits. Si l'on s'étonne de cela, il faut se rappeler qu'on a très probablement regardé la lumière comme ayant une nature spirituelle; car même Aûharmazd, bien qu'étant « Esprit des Esprits » et « invisible », a été vu comme lumière (1). Si nous voulions donc suivre strictement la classification mazdéenne, nous aurions déjà traité de ces corps célestes au chapitre précédent. Pourtant il a semblé plus commode de grouper ici en un seul chapitre tout ce qui se rapporte à la création visible entendue dans notre sens. Toutefois, il ne faut pas perdre de vue les distinctions que nous avons établies. Que les corps célestes, étoiles, planètes, etc., soient traités absolument comme les esprits de l'une et de l'autre création, comme des yazds ou des dêvs, c'est ce qu'on a pu remarquer dans notre dernier chapitre.

## II. FIRMAMENT.

### (a) *Signes du zodiaque. Constellations.*

133. Aûharmazd, donc, ayant d'abord créé le firmament ou sphère, y *fixa* les douze signes du zodiaque qui ont une commune révolution avec lui (2). Les noms en sont les mêmes que dans nos langues (3). Chaque constellation a trois

(1) Voy. plus haut, § 37.

(2) BD. ii. 2.

(3) SLS. xxi. 2., aussi BD. l. c. Les noms sont :

*Varah* (agneau)

*Tarâzûk* (balance)

*Tôrâ* (taureau)

*Gasdûm* (scorpion)

*Dô pathar* (deux figures)

*Nimaçp* (demi-cheval, centaure)

*Kalacang* (cancer)

*Vahîk* (peut-être par *Nahâzîk*, bouc)

*Shêr* (lion)

*Dûl* (pot à eau)

*Khûshak* (vierge)

*Mâhîk* (poisson),

v. West, PT. i. p. 11.

formes (1). Elles sont divisées en vingt-huit parties ou mansions lunaires (*khurtak-i hâmarikân* « fragments des calculateurs ») (2).

Toute l'histoire du monde est divisée en douze parties, à chacune desquelles préside l'un des signes zodiacaux : chaque période étant de mille ans (3). Non seulement ces constellations (*akhtarân*) président aux époques, mais le créateur leur a spécialement confié toutes ses créatures originaires du monde matériel (*bûndehîshnân-i çti*), afin qu'elles les défendent et protègent des attaques de l'adversaire (*ag i dât*) (4). Aussi sont-elles les douze généraux (*spâhavad*) du parti d'Aôharmazd, qui produisent et font marcher les mondes (5). Elles-mêmes cependant dépendent de la constellation *Haptôirang*, ou Grande Ourse, qui les tient par la main, les faisant monter et descendre, de telle sorte qu'elles implorent son aide (6).

Cette constellation (appelée aussi *Haptôk-rîng*) est spécialement le gardien de la région du Nord ; les autres trois régions célestes ont aussi leurs chefs. Celui de l'Est est Tishtar, l'étoile Sirius ; ceux du Sud et de l'Ouest s'appellent respectivement Vanand et Satavès, que West a cru pouvoir identifier avec les étoiles Fomalhaut et Antares du *Scorpion* (7).

(b). *Systèmes astronomiques.*

134. Et le *Bun Dehesh* et le *Mainyo-i-Khard* nous offrent

(1) BD. vii. 4. Est-ce qu'il faut comparer avec ce curieux détail la donnée de la cosmogonie babylonienne citée par Lenormant ? « Il fit excellemment les mansions [douze] en nombre pour les grands dieux... pour chacune des douze mois, il fixa trois étoiles ». — *Origines de l'Histoire*, t. i, pp. 498-501.

(2) BD. ii. 3.

(3) BD. xxxiv.

(4) BD. ii. 4.

(5) MK. viii. 18, 21., xii. 5.

(6) MK. xlix. 18-21.

(7) PT. pp. 12-13, n. Geiger croit plutôt que Satavès doit être Arcture du Bouvier, ou bien Vega de la Lyre. OK. pp. 312-313.



des systèmes astronomiques assez complets. Selon le premier, Aûharmazd a produit d'abord une illumination entre le ciel et la terre (*andar i açmân va damîk*), — expression dont on ne se rend pas bien compte, car les astres n'ont rien à faire avec l'*açmân*, au dessus duquel ils se trouvent au firmament. Peut-être est-ce un fragment d'une cosmogonie tout autre? Aûharmazd a créé en quatre étapes ces corps célestes : les constellations (*akhtar*), les étoiles qui n'appartiennent pas aux constellations (*apâkhtar*), puis la lune et en dernier lieu le soleil (1). On compte jusqu'à 6480 petites étoiles (2).

135. Le *Mainyo-i Khard* a un système semblable. Il distingue (1<sup>o</sup>) les étoiles, (2<sup>o</sup>) les constellations du zodiaque, (3<sup>o</sup>) le soleil et la lune. Le chef des étoiles est Tishtar, le grand, le bon, qui donne la prospérité. Il y a également une étoile (sans nom) qui préside à l'eau, une autre à la terre, aux arbres, aux bestiaux ; l'homme est sous la tutelle de tous ces quatre astres. Puis il y a Vanant, qui préside à l'Albûrz et en protège le chemin et les portes contre les attaques des devs, des peris (*faryân*) et des druj. Haptôirâng, avec 99,999 fravâhars tourne autour de l'enfer (au nord) et écarte les 99,999 dêvs, peris et druj, qui veulent attaquer le firmament et les constellations. Satavès n'est pas cité (3). Le devoir du soleil et de la lune est de donner la lumière, de mûrir les naissances et les accroissements, et de diviser les jours, mois, saisons, années et autres époques (4). Nous avons déjà vu au chapitre précédent que les autres étoiles sont des fravâhars (5).

(c). *Soleil et lune.*

136. Le soleil et la lune sont en général cités à peu près

(1) BD. ii. 1.

(2) BD. ii. 5.

(3) Mais bien au c. lxii. 12.

(4) MK. xlix.

(5) Voy. § 120.

comme les autres corps célestes et les Yazds. Le culte de ces deux astres est spécialement réglé (1) et les *nydyish* avestiques ont été toujours, sont encore toujours récités en leur honneur. L'œil droit de la victime appartient à la lune (2). Il ne semble pas cependant qu'on ait été d'accord concernant ces êtres : car nous avons déjà cité un passage où il est formellement dit que ces deux astres, bien qu'immortels, sont de nature matérielle (*çti khâtth*) (3).

137. Ailleurs il est dit que le soleil fait sa révolution autour de la terre (4), et on ajoute qu'il se lève et se couche en passant par 360 ouvertures (*rôjin*), dont 180 à l'Est et 180 à l'Ouest, dans la montagne Albûrz qui ceint la terre (5). Dans l'ordre de splendeur, le soleil surpasse la lune et la lune les étoiles (6). C'est même par la lumière du soleil, d'après un autre ouvrage, que la lune et les étoiles brillent (7).

138. Certaines merveilles se rapportant au soleil marqueront les derniers jours du monde. Comme il a déjà brillé du zénith, à la création (*pavan bândehishno*), ainsi il brillera encore de ce point à la fin de chacun des millénaires (*hazank-rokzem*), de celui de Zartûsht, pendant cent jours et cent nuits; de celui de Hôshêdâr, pendant vingt jours et vingt nuits; de celui de Hôshêdâr-mah, pendant trente jours et trente nuits; et à la fin des 57 ans de Soshyos, à l'époque de la résurrection (8). De Hôshêdâr aussi il est prédit qu'il commandera au soleil, en disant « arrête-toi ! » et le soleil s'arrêtera dix jours et dix nuits (9).

(1) SLS. vii.

(2) SLS. xi. 4.

(3) DK. i. 51.5, voy. § 88.

(4) BD. v. 3.

(5) BD. v. 5.

(6) AVN. vii, viii, ix.

(7) DK. i. 51. 6.

(8) DK. iv. 160.

(9) BY. iii. 45 (cf. *Jos.* x. 12).

(d) *Planètes : étoiles mauvaises.*

139. Les êtres astronomiques dont nous avons parlé jusqu'ici appartiennent à la bonne création. Toute autre est la nature des planètes (*apâkhtâran*) qui sont des créatures d'Aharman (1). Ces sept êtres malicieux, il les a créés par opposition aux douze constellations. Au commencement des choses, elles se sont élancées avec beaucoup d'autres démons contre le firmament, elles ont jeté le trouble parmi les constellations; mais à la fin d'une guerre de 90 jours, elles furent repoussées et rejetées en enfer (2). Chacune des planètes a pour adversaire un des chefs célestes, ainsi

Tir (Mercure)	est opposé à Tishtar,
Vâhrâm (Mars)	" Haptôirang,
Anhôma (Jupiter)	" Vanand,
Anâhit (Vénus)	" Satavès,
Kevan (Saturne)	" la voie lactée (?) (3),
Goçihar (?)	" la Lune,
Muspar aux queues (?)	" le soleil (4).

Les deux dernières planètes sont inconnues : peut-être ces noms signifient ils un météore et une comète. A leur place l'*Ulemâ i Islâm* plus moderne, cité par Spiegel (5), donne le soleil (*Shêû*) et la lune (*Mâh*). On s'étonne avec raison de voir les noms de bons esprits, — voire même celui d'Aûhar-mazd (*Anhôma*) lui même, — donnés à des êtres mauvais. Si nous pouvons accepter le témoignage de ce même *Ulemâ i Islâm*, c'est qu'autrefois ces méchantes planètes portaient les noms de devs, — Tirej (*Tairev*) (6), Zirej (*Zairic*), Naen-

(1) ZS. iv. 3.

(2) BD. iii. 25.

(3) Spiegel EA. ii. 140. Le texte porte *maç-i mthan-i açmân* « le grand au milieu du ciel », dont il est aussi question au BD. ii. 8, dont la traduction est très incertaine. West (PT. i. p. 13, n.) suppose que c'était une grande étoile ou constellation, peut-être *Regulus*.

(4) BD. v. 1-2.

(5) EA. ii. 181.

(6) Correction de Spiegel.

kish (*Naūnghas*), Tarmêd (*Tarômat*), Heshm (*Aêshm*), Sebh (?) , Bathir (?), — dont la plupart nous sont déjà connues. Mais Aûharmazd les a saisies, et les a fixées au firmament en prisonnières, et en même temps il leur a donné de bons noms, des noms de bon augure, entre autres le sien (1).

140. Mais quoique prisonnières et empêchées de faire autant de mal qu'autrefois, ces planètes sont encore des êtres pernicioeux. Pour le *Mainyo-i Khard* fataliste, c'est par elles que tout mal arrivé à l'homme (2). Elles troublent toutes les créatures et leur causent le mal et la mort (3). Ailleurs les sept planètes, avec « la tête et la queue de Gôcîhar » et Mûshpar, sont appelées « les chefs (*kamârîkân*) des démons qui attaquent le firmament (4).

### III. LE MONDE MATÉRIEL.

#### (a) *Création.*

141. Nous passons maintenant au *çtîh*, c'est-à dire au monde matériel dans le sens mazdéen expliqué plus haut.

Si nous en croyons le témoignage d'un auteur contemporain, il y avait à l'époque sassanide des philosophes qui n'admettaient pas que le monde fût créé (5). Mais cette opinion ne se trouve pas dans les livres de l'époque. Nous y voyons au contraire formellement énoncé ce principe que le non-existant vient à l'existence par la création (*abûn bân homanand pavan kâr*) et que l'existence de chaque chose arrive au temps déterminé (*atîth-ac i kola val zemân nyâzo*) (6).

142. Aûharmazd a créé le monde matériel après le monde des esprits. Cette création a occupé six étapes ou périodes,

(1) UI. p. 5., vers. Vullers. p. 52.

(2) MK. viii. 17., BD. xxviii. 45.

(3) MK. viii. 20., cf. ZS. iv.

(4) BD. xxviii. 44. Peut-être ce chapitre est-il récent, comme le remarque West, car ici G. et M. ne sont pas compris dans le nombre des planètes comme au c. v.

(5) Paulus Persa, *Logica*, ap. Land, *Anec. Syr.* iv, fol. 56, n.

(6) DK. iii. 127.

pendant lesquelles il a créé successivement (1°) le ciel (*açmân*), (2°) l'eau, (3°) la terre, (4°) les plantes, (5°) les animaux et (6°) l'homme (1). Ces six périodes formaient en tout une année de 365 jours (2); et il est à remarquer que ces jours commencent par le matin, et non pas par le soir (3).

143. L'ordre de la création n'est pas arbitraire : car la diffusion des eaux est réglée par le vent qui souffle du *çarpaya* ou cette partie du ciel matériel qui est au-dessous des étoiles; la croissance des plantes dépend de l'eau; les animaux vivent des plantes; et les hommes dépendent des animaux. Voilà le *rationale* de cette création (4). Que cette théorie des six périodes de la création soit d'origine certainement sémitique, voire même hébraïque, c'est trop évident pour que nous nous y arrêtions. Spiegel (5) a très bien montré que même les différences entre ce récit et celui de la *Genèse* confirment cette origine. Car le changement de la création du premier jour selon la Bible (celle de la lumière) et du quatrième (celle du soleil, de la lune et des étoiles), est rendu nécessaire par les exigences du système mazdéen, où la lumière et les corps célestes appartiennent à la création spirituelle, qui précédait celle du monde matériel.

144. Windischman (6) et Spiegel (7) ont cru pouvoir conclure d'une expression du *Bun-Dehesh* que le monde matériel a été d'abord créé dans les cieux (? firmament) et plus tard abaissé dans l'espace (*afash harviçp bân-dehishnân-i çti mânash avbash kart hômand*) (8). Mais cette idée extraor-

(1) BD. i. 28; ZS. i. 20; DK. iii. 123.

(2) BD. xxv. 1, qui le cite comme partie de la révélation, i. e. de l'*Avesta*.

(3) BD. xxv. 2., c'est le contraire de *Gen.* i. Selon l'*Utemâ-t Islam*, ces périodes étaient de longueur inégale : savoir de 45, 60, 75, 30, 80, 75 jours respectivement (UI. 3, trad. de Vullers, p. 47).

(4) DK. iii. 123.

(5) EA. i. 455.

(6) *Zor. Stud.* p. 59, « hierauf wurde aller uranfänglichen Geschöpfe irdisches Aufenthalt unten gemacht ».

(7) EA. ii. 143. 215., i. 503.

(8) BD. ii. 4.

dinaire nous semble disparaître devant la version bien plus simple de West : « toutes ses créations originaires demeurant dans le monde matériel furent confiées à eux » (1), c'est-à-dire aux douze signes du zodiaque, dont l'auteur vient de parler.

(b). *Qualités primordiales et éléments.*

145. Le monde matériel tel qu'il existe à présent a été profondément modifié par l'action de l'Esprit du mal, qui y a introduit toute espèce de misères physiques et morales. Ainsi des quatre qualités primordiales de la matière, deux appartiennent à la partie de la lumière, ce sont la chaleur et l'humidité, mais deux à la partie des ténèbres, savoir le froid et la sécheresse (2). Ces qualités sont mêlées partout dans la matière. On conçoit que c'est une division très difficile à appliquer d'une manière suivie. Ainsi, bien que le vent qui souffle sur l'âme du méchant après sa mort soit un vent du nord et un vent *froid* (3), cependant en enfer la *chaleur* excessive aussi bien que le froid est un des supplices des damnés (4).

146. Il faut distinguer ces quatre qualités des quatre éléments (5), qui sont souvent cités, l'air, le feu, l'eau, la terre (6). Ces quatre éléments sont la cause de toute vie et toute action (7). Mais il faut qu'ils soient dans de certaines

(1) PT. i. p. 11.

(2) DK. iv. 142, comme citation de l'*Aintn Nameh* d'Atarofrôbâg. Dans les *Philosophumena* on attribue à « Zarates le chaldéen » (une des diverses formes de Zaratustra) la doctrine que τοῦ δὲ φωτὸς μέρη θερμὸν, ξηρὸν, καὶ ὕγρον, τὰ γὰρ τοῦ δὲ σκοτεινῆς ψυχρὸν, ὑγρὸν, βαρὺ, βραδύ. Ici la position de l'humide et du sec est renversée., v. *Spiegel*, EA. ii. 19.

(3) AVN. xvii. 10.

(4) AVN. iv. 1.

(5) Cependant le terme *syákân* qui appartient aux quatre éléments est appliqué quelquefois aux qualités précitées, par exemple e. g. DK. iii. 12-7; v. plus loin.

(6) DK. iii. 123.

(7) DK. iii. 123.

proportions, autrement ils causent du désordre et des maux (1); par exemple dans le corps humain leur disproportion est l'origine des maladies (2), en dérangeant l'action de la nourriture : aussi le but principal de l'art médical est il de régler ou de rétablir l'harmonie et la proportion entre ces éléments (3).

(c) *Cosmogonie du Dinkart.*

147. Nous devons nous arrêter ici pour dire quelques mots du système cosmologique du *Dinkart*, lequel nous semble différer sensiblement de celui des autres livres mazdéens de cette époque. Ce système se trouve exposé au 123<sup>e</sup> chapitre, donc nous donnons un extrait :

*Çtih aïto çtih pavan tanû homandîh, vînishnik, vahdûnishno-homand. Afash dahishno val kôkhshashnik hôshtâf hôshtâfak benafshman aïto. Dahishno hamâçtâr (4) va çpûjîh hampatvandi zak-i javêândîk nîûk rûbishnik; afash kâr zaki avbash yehebû(n)t. Afash denman-ac pîtâkîh amat lôito hâco çtih dahishnân. Kâîr-i-burhânak (5) men hôshtaf çpûjîh nîmandi çtih vînishnik va-vah dûnishnohômmand mendavam. Va kolâ meman pavan tanû casm vînishnik va pavan tanû yadman vahdûnishnohômmand, çtih. Va tôkhmako i çtih yehevûntak men dâtâr-i avôrishno, va dahishno pavan raç aôjo afzârîh. Afash dînoîk shem yehevûnishno va nâmcistîk darmânâto (6) bûn çtih, dahishnâno mâtîca khavîtûn-açto. Afash gâyak (7) fratûm yehevûntak pavam dâtâr va pat-mânkârîh men yehevinishno. Afash dînik shem, yehevunishno rûbishnik. Afash nâmcistîk arbâ zâyakâno (8) homanand : vâto,*

(1) DK. ii. 93.

(2) DK. iii. 119.

(3) DK. iv. 157. 52, 54.

(4) Probablement pour hamâçtâr.

(5) Cf. persan, *burhanah* = nu, ouvert, manifeste.

(6) Cf. *zarmânîh* = vieillesse.

(7) Peshotun transcrit ce mot par *deht* = corps (Sk) ce qui est impossible. Est-ce peut-être *gâyak* = vie visible ?

(8) Cf. *zâyak*, lit. « Grösse besitzend » ap. Spiegel *Trad. Litt.*, p. 467.

*atâsh, mayâ, tîna* (1), *bûni çtîhâno cahar. Va gâyak datîgar yehevûntak pavan dâtâr farjânak karihâ men yehevûnishno rûbishnîh. Afash shem yehevûnishno haçtishnîh* (2). *Afash namcisto arbâ riçtakhavand, amijshavand, zînikâno, gâyakvad. Çittîgar men dâtâr avad-garîh fravâhar va rûbâno ham-riçtakân hamînîlâri* (3) *çtî. Afash nâmcisto martûm, gôçpend, va avârik zînikâni shapîr. Cigûn gâyak hōmanand, afdûm halkûnto yekavimû[n]and val kerfân, va kerfân valca valman hōmanand. Ayôtak zôr zakash yekavimûnît, val-ca vahânag gvîlîh-i ham-gôhar mato yekavimûnd* (4).

148. Nous offrons, avec hésitation, un essai de traduction de ce passage, dont la version donnée par Peshotun ne nous semble guère admissible :

« Le monde est matériel par la corporéité, visible, tangible. Puis la création est portée (excitée) par elle-même à la lutte. (Car) il y a une création opposée et d'une hostilité aggressive contre la bonne marche perpétuelle (des choses); et son action est de cette nature. Et la révélation en a été faite quand il n'y avait (encore) aucune création matérielle. L'action manifeste (provenant de cette excitation d'hostilité, d'une moitié du monde matériel, est quelque chose de visible et de tangible. Et tout ce qui est visible à l'œil corporel et tangible par la main corporelle, est le monde (*çtî*). Et l'origine du monde existant est par la création du Créateur, et la création (a lieu) au moyen d'une instrumentalité de puissance. Puis elle a le nom scriptural d'*existence*, et elle est appelée le fondement primordial du monde, et elle est connue comme la mère (source) des créations. Puis la première existence corporelle a été produite par le Créateur, et sa formation au mesure (provient) de son existence même. De cette production le nom scriptural est *marche de l'existence*. De là sont nommés les quatre éléments : air,

(1) *𐬀𐬎𐬎𐬎*

(2) V. de Harlez, *Manuel du pehlevi*, p. 186, s. v.

(3) Ainsi Peshotun.

(4) DK. iii. 123.



feu, eau, terre, les quatre fondements des êtres du monde. Et la seconde existence corporelle fut (produite) par l'action sage du Créateur dans la marche de l'existence. De là son nom, *continuation de l'existence*. Et de là les quatre (éléments) sont dits être mortels, mélangés, vivants, organisés. En troisième lieu, par l'action suprême (1) du Créateur, les *fravdhars* et les âmes sont unis aux mortels, dirigeant le monde. De là ont leurs noms, l'homme, les animaux et les autres bons êtres vivants. Comme ils sont doués de la vie mondaine (*gâyak*), ils sont répartis en définitive à des corps et les corps sont (faits) pour eux. Mais la force est particulière à chacun [c'est-à-dire au corps et à l'âme]; et c'est la raison (pour laquelle) la séparation du composé arrive. »

149. Ici nous avons un cadre bien plus large assigné à la matière. Non-seulement ce qui a un corps et est tangible, mais aussi tout ce qui est visible, est matériel. Il y a des indices qui nous portent à croire que le *Dinkart* a voulu faire rentrer aussi le firmament des astres et les corps célestes eux-mêmes dans les rangs de la matière. Nous avons déjà vu cette opinion affirmée pour le soleil et la lune (2), et nous en verrons d'autres traces dans la suite.

Nous avons également ici un essai d'ontologie : l'existence (ou l'être, *yehevûnishn*) étant posée comme fondement de toutes les créatures. De ce fondement indifférent sont formés « par trois étages » les êtres animés : d'abord viennent les quatre éléments qui sont les fondements de toute matière ; puis, apparemment intervient une espèce de vitalité donnée à un mélange de ces éléments, qui sont organisés en forme de corps et deviennent ainsi vivants bien que mortels. Finalement, les parties spirituelles, le *fravdhar* et l'âme, y sont ajoutées, et le *composé* humain ou animal est formé. Ce composé dure jusqu'à sa dissolution par la mort, quand la partie matérielle ou corps meurt, par sa séparation des parties spirituelles, dont l'existence continue (3).

(1) Peut-être « élévation » (*avadgarth*, d'*avad-gar* = qui rend supérieur, élève?)

(2) Voy. § 88.

(3) Cf. aussi le passage cité dans notre § 84.

Nous croyons aussi voir dans la doctrine de l'indépendance complète (*aydātāk*) des forces (*zōr*) spirituelles et matérielles dans le composé, une indication de la haute spiritualité du *Dinkart*.

(d) *Forme du monde.*

150. La forme du monde matériel est nettement déterminée. En réponse à la question du sage, l'Esprit de la sagesse lui enseigne que « le ciel (*açmân*), la terre, l'eau et tout ce qui se trouve au milieu du ciel (*andarun açmân*), est formé comme l'œuf d'un oiseau. Le ciel au-dessus de la terre et au dessous de la terre est formé comme un œuf par la main-d'œuvre (*dast-kârî*) du créateur Aûharmazd, et la terre au milieu du ciel est comme le jaune au milieu de l'œuf » (1). C'est aussi la doctrine du *Dinkart*, qui donne une description semblable de l'arrangement du monde matériel; il vaut la peine de citer ce morceau.

151. *Men dāno nakizo i, açmāno fratūm dām men zaki çtīhik. Çtīhik va afarik dāmāni hamāk yehebūnt yekavimūnūt (men) andarūn-i açmāno, cigūn vāi andarūni khāik yehebūnt yekavimūnūt; açmāno pīrāmūni viçpāno, cigūn khāik mehim vāi* (2).

« D'après l'interprétation de la loi, le ciel fut la première création de ce monde matériel. Le monde (3) et les autres créations étaient placées ensemble, au milieu du ciel, comme l'oiseau au milieu de l'œuf; le ciel était autour de tous, comme l'œuf pour l'oiseau ».

(1) MK. xliv. 7-10. Le Ms. B ajoute : « Et l'eau dans la terre et le ciel, est comme l'eau dans l'œuf ».

(2) DK. ii. 74, 2.

(3) Le monde matériel (*çtīhik*) semble ici être distingué du ciel matériel (*açmân*). Si on rapporte ce fait de cet autre que le *Dinkart* appelle le soleil et la lune *matériels* (voy. notre § 88), on est porté à croire que ce livre suivait une autre système comologique plus semblable à la nôtre. Dans ce cas il faudrait traduire la première phrase « le ciel fut une création antérieure à ce monde matériel. » La même conclusion ressort du DK. ii. 81. 3 où le ciel qui tourne (*garto-i açmân*) est cité avant les corps célestes et sans mention du firmament ou de la sphère.

152. Spiegel semble vouloir trouver dans cette métaphore des indices d'une doctrine de l'œuf cosmique (*das Weltei*), semblable à celui des cosmogonies phénicienne et babylonienne (1). Et si l'on se fiait à la traduction du passage précité du *Dinkart*, donnée par le destour Peshotun (2), cette idée serait pleinement confirmée. Mais sa traduction est tout à fait erronée, comme on le voit facilement par notre citation. Il nous semble qu'on n'a pensé qu'à la *forme* du monde matériel; on l'a très naturellement comparée, à cause de sa rotondité apparente, qui fait que la voûte céleste semble embrasser notre terre, à l'œuf ayant le jaune ou l'oiseau à son centre. Il n'est nullement question d'une *production* au moyen de l'œuf, comme dans les mythologies citées.

#### IV. CIEL MATÉRIEL. — MÉTÉOROLOGIE.

153. Le ciel matériel (*açmân*) occupe dans la création du *çtih* une position analogue à celle du firmament (*çpîhar*) dans la création du monde spirituel. Il ne faut pas oublier que ce ciel n'était pas aux yeux des mazdéens l'espace des corps astronomiques, lesquels étaient littéralement fixés à la sphère toujours en révolution du firmament. C'était plutôt ce qu'on a appelé « le ciel atmosphérique » (3). Il est souvent dit que ce ciel est formé de la substance appelée *khândhino* (4). littéralement « fer de sang », Cet adjectif est traduit par Nériosengh *tîznaloha*, ce qui veut dire « acier ». La version persane le suit également. Windischmann (5), cependant

(1) EA. i. 452-3.

(2) T. ii, p. 79 « just as a bird is produced from an egg, so the creatures of this world and other creation have been produced ».

(3) Il est probable que c'était aussi le sens du *הַשָּׁמַיִם* biblique (comme dans les expressions « les montagnes sous le ciel, « les oiseaux du ciel »,) distingué du *רָקִיעַ*.

(4) MK. ix. 7; BD. xii. 6., xxx. 5.

(5) Zor. Stud. p. 72, au c. xxx, il traduit par « Edelstein » (p. 114).

suivi par Justi et West, a préféré la traduction « rubis », comme si le composé signifiait « pierre de sang ».

154. C'est dans la région dominée par ce ciel matériel que se produisent les phénomènes météorologiques. Il semble que le terme *andarvâi* s'appliquait quelquefois comme désignation de l'atmosphère (1). Pas toujours, cependant, car on parle de l'*andarvâi* dans l'enfer, où il n'y a pas d'atmosphère (2); et en général il signifie l'espace vide entre la lumière et les ténèbres primordiales. Ainsi il est dit qu'Aû-harmazd a conduit le soleil, la lune et les étoiles dans cet *andarvâi*, ou espace (3).

L'air atmosphérique (*vâi*) porte ou communique la vue, moyennant le vent (*vât*) (4). Le vent, qui souffle comme il veut et que l'on ne sait pas saisir par la main (5), a la tâche de remuer l'atmosphère, comme la vie dans le corps, pour le purifier (6). Les nuées demeurent et se reposent sur l'Albûrz (7). Des nuages, comme d'une cruche (*khûmb*), Tishtar verse la pluie (8), et c'est le vent qui empêche cette pluie de devenir excessive et qui la divise dans les sources, les mers et l'océan (9).

L'éclair et le tonnerre procèdent de la lutte engagée entre le feu sacré Vâzisht (personnification de la foudre) et le démon Aspenjargâk, dont la massue produit le bruit de l'orage (10).

155. Héritière des doctrines avestiques, la cosmologie sassanide attribuait une importance tout à fait remarquable à la pluie. Sa production était surnaturelle. C'était par l'action de nombreux Yazds que toute l'économie des eaux

(1) DK. ii. 81. 3.

(2) AVN. xxvi. 2. Cf. de Harlez, *Manuel du Pehlvi*, p. 209.

(3) BD. xxx. 5.

(4) *Ib.*

(5) *Ib.*

(6) BD. vii. 6.

(7) MK. xliv. 16., lvi. 5.

(8) BD. vii. 11.

(9) BD. vii. 14, 6.

(10) BD. vii. 12.

et leur circulation était dirigée. Le chef de ces Yazds était Tishtar, aidé par Sataves, mais aussi par Vohûman, Arêd-vîçr, Vât, Hôm, Dino, Bûrj et les fravâhars (1). Ces génies tiraient l'eau des sources, des fleuves et des mers, et les façonnaient en nuages. La pluie est essentiellement de l'eau, et les instruments (pour la production) de la pluie sont le vent, la nuée et le nuage (*vârâno khûtihi mayâ, va vârâno afzâr vâto, muznâh* (2) *va awar*) (3). Que cette humidité tombe en gouttes de pluie minces ou grosses, en grêle ou en neige, cela dépend de la rencontre d'un vent doué de l'une des quatre qualités élémentaires (4) citées plus haut : si le vent contient la chaleur (il y a) des gouttes minces, si (le vent) contient l'humidité (il y a) de grosses gouttes, si (le vent contient) le froid, (il y a) de la neige; si (le vent contient) la sécheresse, (il y a) de la grêle (*Çarishk-i khôrto va çtavar, tekerg* (5) *va vafr* (6) *men gvîto patyarashnih-i vâto cahar-i zâ-kâno : zak-i amat vâto garmih yehçûntt, çarishki khôrto; amat khôutih yehçûntt, çarishki çtavar; amat çarîh, vafr; amat hûshkih, tekerg*) (7).

156. Les esprits du mal sont toujours occupés à empêcher la production de la pluie : de là, la lutte séculaire entre les yazds et les démons. Ces derniers sont sous le commandement d'Apaôsh, génie de la sécheresse. Car c'est surtout par les deux qualités du mal, le froid et la sécheresse, que les démons cherchent à entraver la marche de la nature et aussi la santé de l'homme (8). Mais non seulement les yazds triomphent sur ces êtres méchants; mais souvent Aûhar-

(1) DK. iii. 112; BD. vii. 3.

(2) Cf. l'arabe *muznat* = nuée. Il y a aussi le persan *mîgh*, avest. *maēgha* = Sansk. *mēgha*; mais le *z* pehlevi ne correspondrait guère à un *gh*. Il y a une forme persane *muzh* (Justi, *Dictionnaire kurde*, p. 397).

(3) DK. iii. 112. 6.

(4) Lit. « les éléments », c'est le mot employé plus haut, cf. §146.

(5) Cf. persan *tegerk*, kurde *teger* (ZDMG. t. xxxviii, p. 58).

(6) Cf. kurde *wafr*, persan *barf* (ib. p. 54).

(7) DK. iii. 112. 7.

(8) DK. iv. 162. 2-7.

mazd retourne sur eux-mêmes leur propre armes : ainsi, comme celui qui ferait écraser la tête de ses ennemis par leurs propres massues, il fait que l'hiver (*dameçtân*), produit par l'Esprit du mal, détruit les *khrafçtars*, ou animaux nuisibles de la mauvaise création (1).

157. L'action bienfaisante de la pluie, si hautement estimée à toute saison dans des régions comme celles de l'Éran, ne consistait pas seulement aux yeux des mazdéens à arroser la terre : on croyait que la pluie en elle-même portait les semences des plantes, et les distribuait partout (2).

## V. LA TERRE.

### (a) *Montagnes. Kêshvars. Géologie.*

158. La terre, qui se trouve au centre du ciel, semble avoir une forme ronde pour le *Dinkart*, qui s'appuie même sur l'*Avesta* (*damik dâshak men dîno girto i pîtâk*) (3). Mais pour les autres livres c'est plutôt un espace plat, bien que circulaire, tout enveloppé par une vaste chaîne de montagnes qu'on appelle Albûrz (4). Cette chaîne, comme nous l'avons vu, est percée par 360 portes ou ouvertures, par lesquelles le soleil passe en se levant et se couchant chaque jour de l'année (5). L'Albûrz, comme toutes les autres montagnes, est le résultat de la violente attaque faite par Aharman sur la terre (6), car au commencement, la terre était plate, comme elle le sera après la destruction finale du mal, quand toutes les inégalités de sa surface seront aplanies, et que le froid ne sera plus (7). Albûrz a pris 800 ans

(1) DK. iv. 162. 11, 12.

(2) BD. ix. 2, MK. lxii. 41-2. cf. BY. ii, 42.

(3) DK. i. 19. C'est l'explication de Peshotun. Peut être *girto* veut-il dire simplement circulaire et non pas sphérique ?

(4) BD. v, 3-5, etc. DK. i. 19, MK. lvii. 13.

(5) Voy. plus haut, § 137.

(6) BD. viii, 1-2, ZS. vii, 1.

(7) BD. xxx. 33.

pour atteindre la hauteur qu'il a aujourd'hui, et maintenant il s'élève jusqu'au sommet du ciel matériel, jusqu'à la lumière éternelle (1). Toutes les autres montagnes sont des rejetons de l'Albûrz (2), avec lequel elles demeurent reliées (évidemment par leurs racines souterraines) (3). Il y en a 2244, dont le *Bun-Dehesh* nous décrit les principales (4).

159. D'abord il y en a sept plus grandes (5), dont les autres ont été produites (6). Finalement les collines, éparpillées par le pays des Mazdéens, croissent séparément en divers lieux (*pârak pârak pavan çûdk*, « piecemeal » comme traduit West) (7). Il n'est pas nécessaire d'ajouter d'autres détails sur ces montagnes : on n'a qu'à consulter l'excellente étude de Windischmann (8). Bien que causées par Aharman, les montagnes sont cependant des sources de bonheur et de prospérité pour les hommes (9). D'elles procèdent les grands fleuves (10). Sur l'Albûrz, comme nous l'avons déjà vu, reposent les nuées qui portent la pluie (11). Elles retiennent et modèrent la violence du vent. Bien plus, « elles sont les destructeurs d'Aharman et de ses démons, les protectrices et vivificatrices des créatures et des créations d'Aûharmazd le seigneur » (12).

160. La terre matérielle formait au commencement un seul vaste continent. Mais à la deuxième phase du grand combat dans lequel Aharman, après sa défaite dans le ciel, attaqua les eaux, Tishtar, après avoir vaincu Apâôsh, pro-

(1) BD. xii. 1. ZS. vii. 6.

(2) BD. xii. 2.

(3) BD. viii. 2, 3.

(4) BD. xii. 2 seq.

(5) BD. xii. 3-27.

(6) BD. xii. 28-40.

(7) BD. xii. 41.

(8) *Zor. Stud.* pp. 1-19. Voir aussi le commentaire de West, PT. i. pp. 34-41.

(9) BD. xii. 28, 41.

(10) BD. viii. 4, vii. 15, etc. MK. lvi. 7.

(11) Plus haut § 154.

(12) MK. lvi. 6.

duisit une vaste inondation, dans laquelle périrent tous les *khrafçars*, créatures du mal (1). De cette inondation furent formées les mers, qui couvrirent une moitié de la terre, et aussi la séparèrent en sept parties (2). Ces parties s'appellent *kêshvars*. Le *kêshvar* central est aussi grand que les autres six réunis, et forme la terre connue des Éraniens et dont le centre est Pârs (la Perse) elle-même (3). Les autres sont : à l'Est, Savah; à l'Ouest, Arzah; au N.-E., Vôrûjarst; au N.-O., Vôrûbarst; au S.-O., Fradadafsh et au S.-E. Vidadafsh (4). Ces continents sont maintenant séparés par l'océan de telle façon, qu'il est impossible de passer de l'un à l'autre, dans l'aide surnaturelle des yazds ou des dévs (5). Cependant, les six derniers *kêshvars* sont habités par des hommes, qui ne mangent pas de viande, mais se nourrissent exclusivement de lait, comme les premiers hommes (6). La terre connue *khvantras*, n'est pas seulement le plus grand des *kêshvars* (7), mais aussi c'est là qu'il y a et le plus de bien et le plus de mal, car c'est la scène de la lutte entre les deux créations (8).

161. Les tremblements de terre sont produits par l'action de l'air, qui circule à l'intérieur de la terre comme dans le corps humain. Cet air (*vâto*) surchauffé par le feu, ébranle la terre et la fend. C'est encore l'effet d'un manque de proportion entre les éléments (9). Il y a 33 espèces de terre (10).

(1) BD. vii. West rappelle que ce déluge précéda la création des hommes.

(2) BD. xi.

(3) ZS. vii. 10.

(4) BD. v. 8, 9., xi. 3.

(5) MK. ix. 6., BD. xi. 4. Cependant sous le règne de Takhmôrup, on passait continuellement de l'un à l'autre sur le dos du bœuf mythique Çarçak : (réminiscence sans doute des premières migrations en Europe). BD. xvii 4.

(6) MK. xvi. 10.

(7) BD. xi. 1. Windischmann a montré que probablement *khvantras* = toute l'Asie centrale depuis la Syrie jusqu'à la Chine. *Zor. Stud.* p. 230.

(8) BD. xi. 5, 6.

(9) DK. ii. 93. Peshotun cite la même explication du *Zorepastân*, dont la tradition assigne la traduction à Azarpajoh. sous le roi Anoshirwan.

(10) BD. xi. 1.



La terre ne produit pas seulement des plantes, elle renferme aussi des richesses minérales; et ce qui est le plus étonnant, c'est que les métaux mêmes, comme les plantes, ont eu une origine *animale* : ils furent formés du corps du premier homme Gâyômart (1). De ses membres furent formés les sept métaux, l'argent, le fer, l'airain, l'étain, le plomb, le mercure et le diamant, mais l'or, à cause de son excellence fut produit de sa vie et de son *semen* (2).

(b) *L'Eau. Circulation. Mers, Fleuves.*

162. L'extrême valeur attachée à l'eau par les Éraniens de toutes époques, s'explique par les besoins de leur sol et l'importance de la pluie ou des irrigations pour leur agriculture. Ils avaient observé avec soin tout ce qui se rapporte à l'eau et à sa circulation; et les idées que nous trouvons exposées sur ces points dans les auteurs perses sont assez exactes. L'eau elle-même est une des 17 espèces de liquides, auxquels on donne le nom général, d'origine sémitique, de *mayâ*; en voici la liste :

- |                            |                               |
|----------------------------|-------------------------------|
| 1. L'eau dans les plantes. | 9. Les larmes.                |
| 2. L'eau des fleuves.      | 10. Le sang.                  |
| 3. L'eau de la pluie.      | 11. L'huile animale.          |
| 4. L'eau des réservoirs.   | 12. La salive (3).            |
| 5. Le <i>semen</i> animal. | 13. Le liquide au dessous de  |
| 6. L'urine animale.        | l'écorce (?) des plantes (4). |
| 7. La sueur animale.       | 14. Le lait (5).              |
| 8. Le liquide de la peau.  |                               |

163. Tous ces liquides se mêlent finalement aux fleuves (6). Comme le sang est dans le corps, ainsi est l'eau dans la

(1) MK. xxvii. 18.

(2) ZS. ix. 2.

(3) « Qui nourrit l'embryon », ajoute le texte.

(4) Douteux : c'est la traduction suggérée par West.

(5) BD. xxi. 1.

(6) BD. xxi. 2.

terre (1). La circulation de cette eau est réglée par l'action du vent (2). La nuée saisit l'eau de la mer, la porte dans l'atmosphère, et la laisse tomber par gouttes sur la terre (3). L'eau qui est cachée sous la terre, n'échappe pas à l'action du soleil, qui l'attire pour la culture des terres et pour l'avantage et le bonheur de l'homme et des animaux (4). Mais les mers elles-mêmes sont produites par la pluie (5).

La circulation de ces eaux suit un cours déterminé. Toute eau de toute espèce entre dans le monde par le Keshvar Arzah (à l'O.), au lever du soleil elle coule dans le Savah, et au coucher elle entre dans la mer Pâtik (6), d'où elle passe au grand océan (7). L'océan s'étend aux sept Keshvars, qu'il divise entre eux (8). Il est salé à cause du venin des *Khrapçtars*, les animaux diaboliques, noyés dans ses eaux pendant le grand déluge produit par Tistar (9). Il y a flux et reflux dans quelques grandes mers, comme dans la mer Pâtik (10); et cette marée est réglée par la lune et le vent (11). Pour le golfe de Satavêsh (12), le phénomène est expliqué de la manière suivante : il y a deux vents qui soufflent en présence de la lune, l'un attire la marée vers la lune, l'autre la chasse dans la direction contraire (13). Les autres mers n'ont pas de marée (14).

Certains lacs ou petites mers qu'on cite, étaient aussi originellement purs et contenaient de l'eau fraîche. Maintenant ils sont devenus salés et exhalent une très mauvaise

(1) MK. ix. 8.

(2) DK. iii. 123.

(3) MK. lvii. 14.

(4) MK. lvii. 17.

(5) BD. xi. 2.

(6) Le golfe Persique.

(7) MK. xlv.

(8) BD. xix. 10.

(9) BD. vii. 13.

(10) BD. xiii. 8.

(11) BD. xiii. 11.

(12) La mer d'Arabie.

(13) BD. xiii. 13, et cf. la note de West, *ad loc.*

(14) BD. xiii. 14.

odeur; mais à la fin du monde, ils seront de nouveau purifiés (1).

164. La circulation de l'eau par les fleuves est décrite avec beaucoup de détail. Aûharmazd a créé les fleuves aux bords de l'Albûrz pour la protection et vivification de ses créatures (2). Cependant Aharman, qui gâte partout la création, y a introduit les cataractes; mais après la destruction de l'Esprit du mal, ces différences de niveau disparaîtront (3). Tous les fleuves dérivent de deux grands fleuves primordiaux, semi-mythiques, qui coulent de la partie septentrionale de l'Albûrz, ce sont l'Arag et le Vêh (4). Nous n'entrerons pas ici dans la question de savoir quels sont les fleuves actuels qui se rattachent à ces noms : car il est probable que très souvent les significations en ont changé. En général, pour les auteurs sassanides, l'Arag était le grand fleuve de l'ouest, et on semble y avoir compris l'Oxus, l'Araxes, le Cyrus et même le Nil (5). Le Vêh était à l'est et a été identifié avec l'Indus (6). Après ces deux fleuves, venaient dix-huit autres grands fleuves navigables, dont la géographie est donnée en détail (7). Tous rentrent dans l'Arag et le Vêh, et c'est là ce qui cause la fertilisation (*khvâpardârîh*) du monde (8). Finalement ces deux fleuves, après avoir circulé par toute la terre, entrent dans l'océan, et tous les keshvars se nourrissent par l'eau ainsi déchargée (*zahâk*); puis ces eaux retournent dans l'Albûrz aux sources d'où elles découlent (9).

(1) BD. xiii. 16, 17.

(2) MK. lvi. 7.

(3) BD. xx. 6.

(4) BD. xx. 2, vii. 16.

(5) BD. xx. 8. Cf. West, note *ad loc.*

(6) BD. xx. 9. Quelquefois confondu avec l'Oxus, v. West, PT. i. pp. 78, 80, n.

(7) BD. xx.

(8) BD. vii. 17, xx. 3.

(9) BD. xx. 4.

(c) *Le feu. Diverses espèces.*

165. On sait la grande importance attachée au feu dans la religion mazdéenne, — à tel point que le nom d'« adorateurs du feu » a été (abusivement) appliqué à tous les sectateurs de cette religion. Le feu, bien qu'appartenant aux éléments semble avoir eu aussi une origine spirituelle et céleste. Au commencement le feu était répandu dans les six *substances*, c'est-à-dire, les œuvres des six époques de la création, il enveloppait chacune d'elle comme la paupière enveloppe l'œil (1).

On connaît cinq espèces de feu (2).

1° Le feu *berezi-savang*, qui brille devant le seigneur Aûharmazd (3). Ce semble être un feu spirituel, qui s'incorpore dans des diverses formes du feu matériel, surtout comme trois âmes (*nismô*) (4) dans les trois feux sacrés (5), et qui demeure dans la terre et dans les montagnes (6), — probablement dans les volcans, les sources de pétrole, etc. (7).

2° Le feu *vohu-fryân*, dans le corps des hommes et des animaux ; il se nourrit de l'eau et de nourriture solide.

3° Le feu *urvâxist*, feu qui se trouve dans les plantes : ce feu se nourrit d'eau, il n'a pas d'autre nourriture.

4° Le feu *vâxist*, — l'éclair, demeurant dans les nuées ; c'est l'arme dont on frappe le démon Çpênjargâk. Ce feu n'a besoin ni de nourriture ni de boisson (8).

5° Le feu *çpénist*, qui est le feu ordinaire de ce monde, et qui prend de la nourriture sans prendre d'eau.

(1) ZS. i. 21.

(2) BD. xvii.

(3) Le BD. n'accorde pas dans sa définition avec la version pehlevie de l'*Avesta* : il y a inversion du premier et du cinquième feu. v. Spiegel, EA. ii. 48.

(4) BD. xvii. 3.

(5) BD. xvii. 4-9.

(6) BD. xvii. 3.

(7) West, note *ad loc.*

(8) BD. xvii. 2.

166. A ce dernier est associé le feu *vâhrâm*, le feu sacré des autels mazdéens. Comme nous l'avons dit, ce feu est plutôt l'incarnation du feu céleste. Ce feu a trois corps, ou centres principaux appelés : *Frôbak*, qui se trouve dans les montagnes de Kâbulistân ; *Gûshaçp*, sur la montagne Açnavand ; et *Bûrxîn-mitro*, sur le mont Rêvand (1). Comme l'âme humaine entre dans l'embryon lorsqu'il est encore dans le sein de sa mère et lui communique la vie, ainsi les trois âmes du feu céleste logent dans ces trois feux corporels, qui tous forment le corps entier du feu *vâhrâm* (2).

## VI. MONDE ORGANIQUE.

### (a) *Sexe*.

167. La transition du monde inorganique au monde organique est facilitée par une donnée très remarquable du *Bûn Dehesh*, selon laquelle tous les êtres, même les inorganiques, sont doués du *sex*e. Ainsi le ciel (*açmân*), les métaux, le vent et le feu sont toujours et exclusivement mâles ; mais l'eau, la terre, les plantes, et les poissons sont exclusivement femelles. Les autres créatures sont divisées en mâles et femelles (3).

### (b) *Règne végétal. — Notions botaniques.*

168. Comme nous avons vu une origine animale attribuée aux métaux, ainsi en est-il pour les plantes. Mais tandis que les métaux furent produits du corps de Gayômart (4), les plantes et les animaux furent développés des diverses parties du bœuf primordial (5). Ainsi de la moëlle proviennent cinquante-cinq espèces de grains et douze espèces de plantes

(1) BD. xvii. 4-8.

(2) BD. xvii. 9.

(3) BD. xvi. 6.

(4) V. § 161.


(5) BD. xiv., x. 1.

médicinales; les cornes, les pois (*mijûk*) (1); du nez, le poireau (*gandûak*) (2); des poumons, la rue (*çpendân*); du milieu du cœur (tête, ou foie) (3), le thym qui écarte les mauvaises odeurs. Du sang, est dérivée la vigne, dont on fait le vin : c'est pour cela que le vin est riche en sang (4).

169. Cependant il y a dans un autre endroit, une toute autre origine, et bien plus naturelle, assignée aux plantes. Pendant la guerre primordiale des esprits la terre était devenue toute sèche. Puis l'Ameshoçpend Amerôdat a broyé les plantes et les a mêlées avec de l'eau : cette eau, Tishtar la versa en forme de pluie sur la terre; alors des plantes innombrables se sont produites sur toute la terre, comme les cheveux sur nos têtes. D'abord 10,000 espèces qui écartent les maladies; et de celles-ci, encore 100,000 espèces se sont développées (5). Peut-être ces plantes sont-elles différentes de celles produites du corps du bœuf primordial; car il est dit que les semences de ces 110,000 plantes, aussi bien que celles provenant du bœuf, se trouvent sur l'arbre de toutes les semences (*van-i harviçp tôhhamak*), appelé aussi *gût bîsh*, « opposé au mal » (6). Cet arbre lui-même provient de cette action d'Amerôdat et Tishtar (7). Il se trouve dans l'océan, à côté de l'autre arbre mystique le *Gôkart*, ou l'*hôm* blanc, qui est le chef des plantes, l'arbre de vie, dont les fruits produisent l'immortalité (8). Près de l'arbre de toutes semences, se trouve l'oiseau mythique le Camrôsh èt sur l'arbre le Sinamrû (Simurgh) (9). Ce dernier, en s'élevant secoue les semences de l'arbre (10); celles-ci sont recueillies

(1) Ou lentilles, *mizhû*, kurde *mûzhî*.

(2) Sans doute à cause de son odeur (✓ *gand* = puer).

(3)  qui peut-être lu : *dîl*, çar, ou *jigar*. C'est un curieux exemple de l'ambiguïté du pehlevi !

(4) BD. xiv. 1. 2.

(5) BD. ix. 3, comparé avec xxvii. 2 et ZS. viii. 2.

(6) BD. xxvii. 2, cf. xviii. 9.

(7) BD. ix. 5.

(8) BD. xxvii. 4, ix. 6., xviii. 1-6.

(9) MK. lxii. 37-42.

(10) MK. lxii. 38.

par le Camrôsh et apportées par lui à Tishtar, qui les mêle avec la pluie, et ainsi les germes sont répandus par toute la terre (1). Cette action de l'oiseau selon le *Bûn-Dehesh*, arrive une fois par an, probablement au printemps. D'après le *Mainyo-i Khard*, elle semble être souvent répétée.

170. L'eau (*mayâ*) ou sève, qui se trouve dans les plantes, circule comme les eaux dans la terre, ou comme les bénédictions (*afrin*) que récitent les justes, et qui retombent sur eux-mêmes (2). C'est cette sève qui fait la connexion entre la plante et sa racine. Elle semble être distinguée de ce liquide qui se montre sous forme de goutte, quand on met une branche (*tékh*) à une petite distance du feu, et qui est appelé le *mayâ* dans le *avyan* (probablement écorce) (3).

171. La classification des plantes selon le *Bun-Dehesh* comprend seize genres comme l'enseigne le tableau suivant :

1. Arbres vivaces (*sâlvâr*) qui ne donne pas de nourriture : comme le cyprès, le plantain, le peuplier blanc, etc.
2. Arbres vivaces qui donnent la nourriture : comme le dattier, le myrte, la vigne, le pommier, etc.
3. Grains (céréales : *jârdâk*).
4. Herbes aromatiques (*çiparam*)
5. Fleurs (*gâl*) cultivées.
6. Plantes sauvages (*vahâr? ou nihâl*).
7. L'herbe (*giyâh* : nourriture des animaux).
8. Les épices (*âvzarîha* « pour les gâteaux »).
9. La salade (*têrak*).
10. Plantes textiles (*jâmak*, comme le coton).
11. Plantes oléagineuses (*rôkano*).
12. Plantes tinctoriales (*rag*).
13. Parfums (*bôd* comme l'encens, le camphor).
14. Gommés (*zatak*).
15. Bois (*cîbâ*).
16. Plantes médicinales (*dârûk*) (4).

(1) MK. lxii. 41-42., BD. xxvii. 3.

(2) BD xxi. 5.

(3) BD. xxi. 1.

(4) BD. xxvii. 5-22.

172. Cette classification naïve est plutôt commerciale que scientifique, et ne diffère pas beaucoup de celle qu'on trouverait dans une collection de produits commerciaux. Les fruits se divisent encore en :

1. *Ceux dont on mange l'intérieur et l'extérieur*, — dix espèces, comme la figue, la pomme, le raisin, etc.

2. *Ceux dont on mange l'intérieur, mais non l'extérieur*. — dix espèces, comme l'amande, la noix, la châtaigne, etc.

3. *Ceux dont on mange l'extérieur, mais non l'intérieur*, dix espèces, comme la datte, la pêche, l'abricot.

En tout, trente espèces principales (1).

Toutes les fleurs, comme nous l'avons vu, sont dédiées à quelques uns des Ameshoçpends et des Yazds : on en cite trente et une (2).

#### *Arbres mystiques.*

173. Le *Dinkart* enseigne aussi que toutes les médecines sont dérivées de l'arbre *Gôkart*, sans doute dans le même sens que le *Bun-Dehesh*. Mais, si nous pouvons nous fier à Peshotun, le *Dinkart* distingue cet arbre du *Hôm blanc*; car il y est parlé du *Gôkart*, source de toute médecine, comme croissant de la terre (*vano i angôn men damîk Gôkarto*), et ensuite du *hôm blanc*, (qui fournira l'immortalité à l'homme à l'époque de la résurrection), comme se trouvant dans l'océan ou la mer aux larges bords (*cigûn hôm-i çpêto-i yîn farâkhû-karto-zrâi*, *pavan frashkarto ahôshîh-i martûm patash karto yemlalânît* (3).

Le Destour Peshotun trouve que Spiegel, West et Justi se sont trompés en faisant un seul de ces deux arbres; il s'appuie non-seulement sur le texte cité et sur l'*Avesta*, mais aussi sur le *Bun-Dehesh* et le *Mainyo-i-Khard* (4). Cependant le premier de ces livres pehlevis nous semble confirmer pleinement l'identification des deux arbres mys-

(1) BD. xxvii 23.

(2) BD. xxvii. 24

(3) DK. iv. 157.45.

(4) *Trad. du DK.*, iv. p. 235, n.



tiques (1); l'autre ne parle que de l'arbre *Jad-bêsh*, qui est l'arbre de toutes semence (le *harviçpo tôkhmak vano i gvit bêsh*, dont nous avons parlé). Il est possible toutefois que le *Dinkart* ait voulu identifier ce dernier, plutôt que le *Hôm blanc*, avec le *Gôkart*, à cause des médicaments qu'il produit. Peshotun préfère cette dernière identification (2), qui cependant ne nous semble concorder ni avec l'*Avesta* ni avec les autres livres pehlevis.

174. Il n'entre pas dans notre plan de discuter ici les origines des notions mazdéennes : mais en passant nous devons remarquer avec étonnement que Spiegel a semblé voir dans les deux arbres mystiques des Éraniens l'origine des deux arbres de la science et de la vie, dans le livre de la Genèse (3). L'illustre Éraniste fait remarquer que « dans l'Ancien Testament la mention de l'arbre de la vie se trouve tout à fait isolée et que nous en savons uniquement ce que nous en enseigne le récit biblique, à savoir qu'en mangeant, on obtenait l'immortalité ». Chez les Aryas, au contraire, tant Hindous qu'Éraniens, les légendes se rapportant à cet arbre mystique sont très développées : il y a donc tout lieu de le croire, nous avons ici un emprunt fait par les Hébreux à la mythologie aryenne.

175. Comme réponse à cette objection, il suffit de renvoyer aux découvertes de l'assyriologie faites depuis la publication des *Antiquités* de M. Spiegel. Voici ce que dit M. Lenormant : « Le déchiffrement des textes cunéiformes a profondément changé ici le point de vue de la science et ruiné de fond en comble la théorie aryenne, qui ne compte plus maintenant qu'un bien petit nombre de défenseurs attardés » (4). On peut voir toute la question de la mythologie comparée se rapportant aux deux arbres, traitée en détail par le même auteur (5). Du reste, nous ne nous étonnerions

(1) Cf. BD. xxvii. 4.

(2) *Loc. cit.*

(3) EA. i. 464-8.

(4) *Les origines de l'histoire*, t. i, p. 110. A la remarque de Spiegel sur le nom γρῦψ (p. 467), cf. Lenormant, p. 111.

(5) *Op. cit.* pp. 74-98.

pas si M. Spiegel se ralliait maintenant à cette opinion.

Il nous faut aussi appeler l'attention sur le développement bien sensible qu'a pris la légende des deux arbres divins dans le système sassanide comparé à la doctrine avestique. On constate ainsi aisément une vraie évolution d'un culte aryaque purement naturaliste de la plante naturelle, opérée sous des influences évidemment étrangères et nettement sémitiques (1); une évolution dont l'histoire commence avec les Gâthâs et se continue jusque dans les parties les plus modernes de l'Avesta, où ces influences sémitiques se montrent déjà distinctement. Au *Yesht* xii, 17, par exemple nous trouvons pour la première fois le deuxième arbre, celui « aux bons remèdes ». Le *Gaokerena* fait son apparition dans le *Vendidad*, et n'a rien à faire encore avec le *haoma* (2). Mais à l'époque que nous étudions l'esprit systématisateur des Éraniens a distingué deux espèces de *haoma*, — l'un jaune et terrestre, l'autre blanc et surnaturel, et on a identifié ce dernier avec le *gôkart* (*gaokerena*). L'arbre « aux remèdes », ou « de toutes semences » a acquis une très grande importance, il a été placé à côté du premier arbre pour obtenir la symétrie si chère aux Éraniens. Et la légende tout entière des deux arbres a revêtu un caractère essentiellement an-aryaque, et qui ne laisse pas de doute, quant à son origine.

(c) *Règne animal. — Notions zoologiques.*

176. Comme les plantes, les animaux aussi ont été formés du corps du bœuf primordial. Après sa mort, son *semen* fut

(1) Même la forme donnée au *Hôm* blanc dans les arts plastiques est d'origine sémitique, Lenormant, *Origines*, i. 78. La figure du *Hôm* dans « l'étoffe de Chinon » est reproduite par Reusens, *Archéologie chrétienne*, 2<sup>e</sup> édition (1884), t. i, p. 266. On y voit non-seulement l'arbre, mais aussi l'oiseau Camrosh. On est tenté de se demander si la figure appelée « pyrée ou autel de feu », n'est pas plutôt l'arbre de toutes semences? L'étoffe de Chinon appartient à l'époque sassanide.

(2) De Harlez, *Introduction à l'Avesta*, pp. cix-cxi.

transporté au ciel lunaire (*mâh pâyak*) où il a été purifié. Puis il a été produit de lui une paire de bœufs, mâle et femelle, et après cela, une paire de chaque espèce d'animaux. C'est pour cela qu'on dit que le bœuf a été deux fois créé (*2-bâr yehebânt*), une fois comme bœuf, une fois comme ayant produit les animaux de diverses espèces (*pavan gôçpend pâr-çartak*) (1). Spiegel fait remarquer qu'on ne dit rien de la formation des oiseaux et des poissons (2).

177. La classification du règne animal est plus systématique que celle des plantes : la voici disposée en tableaux, suivant ses 3 classes, ses 5 genres et ses 282 espèces (3) :

Classe ( <i>hartak</i> ).	Genre ( <i>khadrûtnah</i> ).	Espèce ( <i>çartak</i> ).
I. Animaux qui paissent et sont dans la vallée.	1 <sup>o</sup> au pied fendu	i. Chèvre, 5 espèces.
		ii. Mouton, 5 "
	2 <sup>o</sup> "au pied d'âne"	iii. Chameau, 2 "
		iv. Bœuf, 15 "
		v. Cheval (y compris l'âne, l'hippopotame, etc.). 8 "
II. Animaux qui voyagent au loin et demeurent sur les collines.	3 <sup>o</sup> à cinq doigts.	vi. Chien (4), 10 espèces.
		vii. Lièvre, 5 "
		viii. Belette. (y compris l'écureuil, etc.). 5 "
	4 <sup>o</sup> ailés	ix. Porte-musc 8 "
		x. Oiseaux(5) 110 " (en 8 groupes).
III. Animaux aquatiques.	5 <sup>o</sup> ?	xi. Poissons(6) 10 "
		xii. Bêtes sauvages (7).

(1) BD. xiv. 3, 4.

(2) EA i. 511.

(3) Selon K20, 272.

(4) Y compris la loutre, le renard, l'ichneumon, le porc-épic et la civette.

(5) Y compris (selon West) les chauves-souris, qui participent de trois espèces : du chien, de l'oiseau, et du porte-musc, dit le texte (v. 24). Le Çin-murg (Simurg) y est également rapporté.

(6) Ces dernières divisions ne se concordent pas dans les mss. Windischmann donne l'ordre suivant : xi. chauves-souris, 2 espèces; xii. poissons, 10; xiii. bêtes sauvages. *Zoroastrische Studien*, p. 80.

(7) BD. xiv., ZS. ix.

178. Ces chiffres donnent un total de 186 espèces. Le reste des 282 espèces précitées sont des « espèces créées dans les espèces » (1), des sous-espèces comme nous dirions. Aussi, remarque Zâd Sparam, il faut ajouter pour les porcs, quelques espèces qui ne sont pas citées plus haut : de sorte qu'en tout, avec les espèces citées et celles qui ne le sont pas, il y en a 282; et ces espèces se divisent encore en mille variétés (2).

179. On aura déjà remarqué que beaucoup d'animaux supérieurs, tous les reptiles et tous les insectes, font défaut. C'est que dans le règne animal une grande partie des êtres sont des créatures d'Aharman, formées par opposition à celles d'Aûharmazd. Ainsi les animaux sont rangés en deux rangs hostiles, et chaque animal de la bonne création a son adversaire dans les rangs ennemis (3). Parmi ces animaux opposés, nous trouvons cités :

Le faucon blanc	détruisant le serpent.
La pie ( <i>kaskinak</i> )	la locuste.
Le vautour ( <i>kahrkas</i> )	la matière en putréfaction.
Le corbeau ( <i>valak</i> ), le milan	
Le bœuf des mon- tagnes, la chèvre des montagnes, bête fauve, âne sauvage, etc.	
Le chien	le loup.
Le renard	le démon <i>khava</i> .
L'ichneumon	le serpent vénimeux ( <i>garzak</i> ).
Le porte musc	les vers intestinaux.
Le hérisson	les fourmis.
La loutre	le démon des eaux.
Le coq et le chien	les démons et les <i>yâtûs</i> (4).

(1) BD. xiv. 27.

(2) ZS. ix. 14.

(3) BD. xix. 21

(4) BD. xix. 21-36.

180. Les animaux nuisibles, surtout les reptiles et les insectes, sont groupés sous les noms de *khrafçtars*, souvent associés aux démons et aux druids. La fourmi y trouve sa place comme voleuse du grain (1). Le loup est dit détruire ses propres petits (2).

Du reste, tout animal qui n'a aucune peur de la main (de l'homme) est mauvais (3).

Le *Bân-Dehesh* donne beaucoup de particularités sur les divers animaux de l'une et de l'autre création. Ce sont pour la plupart de fragments de croyances et de superstitions populaires, très intéressantes pour l'amateur de *folk lore*, mais dont nous n'avons guère à nous occuper ici (4).

Quoique le renard appartienne à la bonne création, on le trouve néanmoins cité comme descendant du chien et du loup, et partageant à un certain degré les qualités de chacun (5). Outre l'ignorance de l'histoire naturelle que ce fait accuse, il prouve encore qu'il peut y avoir commerce entre les deux créations et, aussi des êtres appartenant moitié à l'une, moitié à l'autre.

181. Du reste, on connaissait le principe de l'hérédité et de la transmission des qualités des parents de côté et d'autre par la génération; et aussi la stérilité des hybrides (6).

Les livres de l'époque sassanide ne touchent pas directement la question des âmes des animaux inférieures; bien qu'ils distinguent entre l'instinct des animaux et la connaissance morale de l'homme (7) : mais l'*Ulemâ i-Islâm* nie for-

(1) BD. xix. 28; ainsi dans le *Vendidad*.

(2) DK. ii. 78.9.

(3) BD. xxiv. 10.

(4) Les chefs de chaque espèce, BD. xxiv. Les animaux qu'il ne faut pas tuer, sont surtout : l'agneau, la chèvre, le bœuf, le cheval, le lièvre, la chauve-souris, le coq « oiseau de Vohûman », la pie, le milan, l'aigle, l'hirondelle. SLS. x. 9.

(5) DK. ii. 80. 7. Selon la version de West (PT. ii. 403) qui traduit *rufai* (?) comme *râvâs* au BD. xiv. Peshotun traduit tout autrement.

(6) DK. ii. 80. 8, 9.

(7) MK. xiii. 1.

mellement qu'ils aient une âme ou un fravâhar (1). En ce dernier point il se trouve en contradiction avec les sources pehlevies, qui attribuent des *fravâhars* à tous les êtres bons même aux êtres inanimés.

### *Animaux mythiques.*

182. Il ne sera pas nécessaire non plus d'insister beaucoup sur les divers animaux mythiques, bons ou mauvais, dont il est fait mention. Rien de plus extravagant du reste, que cette mythologie bizarre. De la bonne création, nous trouvons l'âne à trois pieds, aux proportions gigantesques, et aux attributs grotesques (2); le bœuf Hadhayôs ou Çarçaok, qui, comme le taureau d'Europe, transporta sur son dos les premiers émigrants aux autres keshvars à travers l'océan (3); les oiseaux, Camrôsh, cité plus haut (4); Karshipt qui sait parler, et qui apporta la religion au *var* de Yim (5); Çin-murg, ou Simurgh, de grandeur démesurée, et de « trois natures » (6); les poissons *kar*, qui protègent l'arbre Gôkard contre le lézard (*vazagh*) créé par Aharman (7); le bœuf-poisson (8).

L'être étrange Gôpatshâh, moitié taureau et moitié homme, qui se tient aux bords de la mer, y versant de l'eau bénite (9), rappelle d'une manière frappante les grands taureaux à tête humaine des sculptures assyriennes, et semble emprunté à ces monuments.

De la mauvaise création on ne trouve cités que le serpent Çruvar; le loup Kapôda, appelé Pehan; et l'oiseau Kamak (10), on n'en trouve cependant pas de description détaillée.

(1) UI. p. 8 (traduction de Vullers, p. 63).

(2) BD. xix. 1-12., MK. lxii. 26, 27.

(3) BD. xv. 27; xvii. 4; xix. 13.

(4) Voir § 169.

(5) BD. xiv; xxiv. 11, 29; xix. 16; MK. lxii, etc. Il y a d'autres oiseaux qui parlent, BD. xix. 19.

(6) BD. xiv, xxiv, xix., MK. lxii.

(7) BD. xviii, xxiv.

(8) BD. xix. 17.

(9) MK. lxii. 31-36. C'est le seul endroit où l'on en parle.

(10) MK. xxvii. 50.

## CHAP. V. L'HOMME.

### I. ANTHROPOGÉNIE. — PREMIER HOMME.

183. L'homme commande sur le reste du monde (*tábâno mehim raçinûtano afânîk çtîh*) (1). Il fut la dernière des créations d'Aûharmazd, et l'Esprit du mal n'a jamais su créer un être en opposition à lui (2).

L'anthropogénie mazdéenne est des plus bizarres. Non-seulement la race humaine est descendue de l'homme primordial Gâyômart, dont dérivent aussi les métaux (3), mais elle a passé ensuite par une existence végétale, avant d'être constituée dans son état actuel.

184. En effet, l'homme fut l'œuvre de la sixième époque de la création (4). Aûharmazd forma de la terre un être humain mâle, unique, Gâyômart (5). Il était blanc, brillant, regardant le soleil (6). Il avait trois caractères : la vie, la parole et la mortalité ; les deux premiers lui furent communiqués par Aûharmazd, le dernier est dû à l'influence d'Aharman. Tous les hommes ont reçu ces caractères par leur descendance de Gâyômart (7).

Pendant trois mille ans le bœuf primordial et lui furent les seuls êtres vivants sur la terre. Tous deux vécurent en paix et bonheur jusqu'au commencement du millénaire de la constellation de la balance. Alors Aharman les attaqua, les combla de maux pendant trente ans, et finalement les mit à mort (8). Gâyômart, en succombant sous les coups de

(1) DK ii. 77. 2.

(2) Spiegel, EA. ii. 145.

(3) V. § 161.

(4) BD. i. 28.

(5) DK. ii. 80. 3.

(6) BD. xxiv. 1.

(7) DK. ii. 80. 3.

(8) BD. xxxiv. 1, 2., iii. 20-24.

son adversaire, prédit que le genre humain naîtrait de lui (1). Après quoi il légua très justement (*meh dâestânihâ*) son corps à Aharman (2).

## II. ORIGINE VÉGÉTALE DES RACES HUMAINES.

185. En mourant, Gâyômart laissa tomber son *semen* qui fut purifié par la lumière du soleil. Les deux tiers en furent absorbés par la terre (3). Quarante ans après, il produisit deux êtres humains sous la forme d'une plante (le *riwâs*) (4), à une seule tige, à quinze feuilles et âgée de quinze ans. Ces deux êtres, Mâshya et Mâshyoi (autrement *Matrô* et *Matrôyâo*), se trouvaient unis par le milieu, de telle manière qu'il était impossible de savoir qui était le mâle et quelle était la femelle. On ignorait aussi s'ils possédaient la raison (*nismo*) (5). Puis, ils passèrent de cette forme végétale à la forme humaine : la raison qui est l'âme (« *nismo* qui est *rûbân* ») entra spirituellement en eux (6).

Voici le commentaire de Windischmann sur cette curieuse légende (7) :

« La plante à une seule tige est le type de l'origine unique des deux sexes ou de leur inséparabilité originaire. La tige est âgée de 15 ans, car c'est l'âge parfait assigné à Gâyômart lui-même. Elle a 15 feuilles, car un nombre égal de races humaines peuplent les *Kêshvars*. La plante apparaît après 40 ans, c'est l'âge normal de la génération dans le *var*... Mâshya et Mâshyoi sont des jumeaux, comme Yama

(1) BD. iii. 23.

(2) MK. xxvii. 14. (S'il ne fût pas mort, cédant aux attaques du mal, le genre humain n'eût pas été formé de son corps).

(3) BD. xv. 1., DK. ii. 80. 4.

(4) « A plant allied to the rhubarb, the shoots of which supply an acid juice used by the Persians for acidulating preserves and drinks » West, *ad loc.* C'est le *rheum ribes*. Windischmann,

(5) BD. xv. 2, 3; cf. West, note *ad loc.*

(6) BD. xv. 5.

(7) Quant aux traditions d'autres nations relatives à l'origine végétale de l'homme, cf. Windischmann, *Zoroastrische Studien*, pp. 214-5.



et Yami dans les Védas, comme Yima et sa sœur dans le *Bun-Dehesh* (xxiii. l., xxxi. 4), qui tire ses renseignements de sources plus anciennes \* (1).

186. Semblablement à cette plante, une autre fut formée : elle produisit les dix races d'hommes monstrueux et fabuleux, comme les cynocéphales, les ailés, les hommes ayant une queue et d'autres ; mais tous issus du *semen* de Gâyômart (2). Ceux « des forêts, à queue et au corps poilu » sont sans doute les grands quadrumanes, comme le gorille de l'Afrique. Du reste, on admettait d'autres cas de parenté entre les hommes et quelques animaux inférieurs. La version pehlevie du *Vendidad* affirme même que « tout ce qui appartient au singe (*kapîk*) est précisément comme (ce qui appartient à) l'homme » (3). Ailleurs le singe, l'ours et le nègre sont groupés ensemble, comme des races humaines dégradées, issues du commerce entre des hommes et des esprits mauvais, — devs, drujš et parîks (4).

### III. PREMIÈRES GÉNÉALOGIES.

187. La remarquable légende de Māshya et Māshyôï a été exposée et commentée avec beaucoup d'étendue par Windischmann (5) et Spiegel (6). Nous nous contenterons donc d'une revue rapide de points les plus saillants de ce récit extraordinaire :

(1<sup>o</sup>) Aussitôt que les deux êtres eurent reçu leur raison ou âme, Aûharmazd leur parla. Il les déclara créés parfaits, leur commanda d'obéir à la Loi par de bonnes pensées, de bonnes paroles et de bonnes actions. Après quoi, tous les deux cherchèrent à plaire l'un à l'autre, et déclarèrent à haute voix Aûharmazd créateur de tous les êtres. Ils se

(1) Op. cit. pp. 216-7.

(2) BD. xv. 5. 31., et note de West, *ad loc.* On peut comparer les races fabuleuses chez Ctesias et Scylax et les Hindous.

(3) Au *Vend.* v. 107, cité par West.

(4) BD. xxiii.

(5) *Zoroastrische Studien*, pp. 215-231.

(6) EA. i. 511-514.

vêtirent d'herbe (*giyah*), et ils n'avaient pas besoin de manger et ne buvaient que de l'eau (1).

(2°) Plus tard, l'inimitié entra dans leurs esprits; l'Esprit du mal s'empara de leurs âmes et les amena à dire faussement que la terre et tous les êtres furent créés par lui. Alors ils s'en allèrent dans le désert, où ayant trouvé une chèvre, ils commencèrent à la traire. Ainsi le lait fut la première nourriture humaine (2), et pour cela, il est toujours la meilleure de toutes (3).

(3°) Le goût de cette nourriture animale excita l'homme à une deuxième parole mensongère; et après trente jours et trente nuits, les deux êtres trouvèrent un mouton gras, qu'ils tuèrent et mangèrent. En même temps ils trouvèrent le moyen de produire le feu par le frottement du bois (du *kânâr* (4) et du buis); mais il est fort remarquable que, poussés alors par de mauvais instincts, ils furent cependant dirigés par les Yazds célestes dans la production du feu. Avec ce feu, nourri d'herbes et de feuilles de plusieurs plantes aromatiques, ils firent un rôti du mouton. Ils en offrirent une partie au feu et une partie aux Yazds. A cette même occasion ils se firent de vêtements de peaux; et un peu plus tard ils apprirent à se tisser de vêtements dans le désert (selon West (5), peut-être ont-ils tissé la laine du mouton?) Ils ont aussi trouvé le fer, en creusant dans la terre, ils le forgèrent et en firent des outils, avec lesquels ils se construisirent une hutte (*pêsh-khâr*) en bois (6). Voilà toute une époque de l'histoire du développement de l'humanité concentrée en quelques années.

(4°) Cette troisième étape fut suivie de rixes sanglants entre les deux êtres humains; aussi les dêvs ont-ils réussi

(1) BD. xv. 6, 7; cf. xxx. 1.

(2) BD. xv. 10. Cf. Windischmann, *op. cit.*, p. 221.

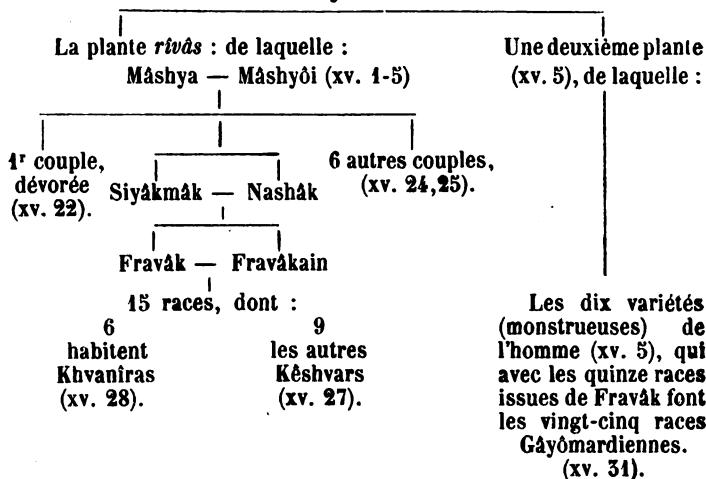
(3) Cf. MK. xvi. 4-12.

(4) " A thorny tree, allied to the jujube, which bears a small plum-like fruit ". West.

(5) Windischmann traduit tout autrement " sie gingen auf die Jagd der Thiere, jener Thiere von welchen man Kleider macht ", p. 222.

(6) BD. xv. 11-16.

## Gayômart



(4) BD. xv. 24-31.

Les quinze races étant trop nombreuses, neuf d'entre elles émigrèrent sur le dos du bœuf mystique Çarçaok, aux six autres Kêshvars : six restèrent en Khvaniras (1).

189. Nous avons cru nécessaire de donner cet aperçu des origines de la vie humaine selon le mazdéisme de l'époque que nous traitons. La position occupée par l'homme dans l'échelle de la création ressort plus clairement de cette étude et les fondements de la morale de ce système apparaissent nettement. Les points principaux en sont donc : (1<sup>o</sup>) l'unité originaire de la race, (2<sup>o</sup>) la nature morale de l'homme, (3<sup>o</sup>) son innocence originaire, (4<sup>o</sup>) sa chute par l'influence des dêvs, (5<sup>o</sup>) son progrès successif dans les arts de la vie.

#### IV. CONSTITUTION DE L'HOMME. — LE CORPS.

##### — NOTIONS PHYSIOLOGIQUES.

190. Il faut maintenant passer à un examen plus détaillé de la constitution humaine, sous le rapport physique et psychologique.

L'homme est essentiellement d'une nature double, matérielle et spirituelle, corps et âme (2). On se rappelle les textes très formels déjà cités (3), où il est question du composé humain et de sa dissolution à la mort. La mort, y est il dit, n'est autre chose que la séparation entre les deux parties du composé, la partie spirituelle (*gôhar*), qui est immortelle et la partie matérielle ou corps (*tanû*), qui cessera de vivre et d'agir.

191. Le corps est créé après l'âme (*rûbân*), et pour servir d'instrument à l'âme déjà créée; celle-ci est introduite pour lui donner l'activité (4). Ce corps est tout matériel, ses éléments sont au nombre de trois, comme dans les corps de

(1) BD. xv. 27.

(2) DK. iv, 137. 5.

(3) V. §§ 84, 85.

(4) BD. xv. 4.

tous les animaux, — l'eau, le feu, le vent (1). C'est pour cela que le créateur Aûharmazd a commandé à Ardâi Virâf de proclamer aux fidèles son *memento homo quia pulvis* : « Sachez ceci, que le bétail est poussière (*afrâ*); le cheval est poussière, l'or et l'argent sont poussière, et le corps de l'homme est poussière » (2). Le corps, développé par la génération, qui provient, de l'union du *semen* mâle et femelle (3), est formé comme embryon dans le sein de sa mère; et une âme, appartenant au monde spirituel, y entre et dirige le corps pendant toute la vie (4). Dans l'entretemps l'embryon est nourri et ses membres sont formés et développés par l'Esprit de sagesse (5).

L'air circule dans le corps, comme il circule dans ce monde matériel (6); il est purifié par l'action du fravâhar : c'est nécessaire pour la santé du corps (7).

192. Nous avons sept sens (*tûrjamân*) (8), cependant on n'en cite que six, savoir : la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat, le toucher et la langue. Les cinq premiers ont à communiquer les impressions de l'extérieur (*birûno*) au « maître de la maison » (*katak khûtâi*); le sixième doit exprimer à l'extérieur les pensées, les connaissances, les désirs du « maître de la maison », (qui est l'âme) (9).

193. La santé dépend de l'harmonie des éléments corporels, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent. C'est Aharman et ses démons qui introduisent les maladies dans le corps en troublant ces proportions (10). C'est pour

(1) SLS. viii. 4. Dans le système de Mazdak il n'y avait également que trois éléments, mais c'étaient l'eau, le feu et la terre. Spiegel, EA. iii. 233.

(2) AVN. ci. 20.

(3) Voir BD. xvi, où l'on donne les raisons physiologiques. Le lait provient du *semen* mâle, le sang du *semen* femelle.

(4) BD. xvii. 9.

(5) MK. lvii. 11.

(6) DK. ii. 93.

(7) DK. iii. 123.

(8) Litt. interprètes. Peshotun lit *tûltmân* ou *tûrimân*, et donne une dérivation impossible du sanscrit, v. son édition du *Dinkart*, t. i, Glossaire.

(9) DK. i. 60. 3.

(10) DK. iv. 157. 50.

cela que le corps dépend surtout de l'âme, comme celle-ci à son tour dépend de la santé du corps (1). La maxime *mens sana in corpore sano* a toujours été un des dictons favoris du Mazdéisme.

Les principes qui dans le corps produisent les maladies s'appellent le froid, la sécheresse, la mauvaise odeur, la putréfaction, la faim, la soif, la vieillesse et la douleur (*bêsh*) (2). C'est en agissant sur le sang, que le froid et la sécheresse troublent la santé et entravent la vitalité du corps (3). La chaleur et l'humidité, au contraire, entretiennent la santé et guérissent le corps (4). On croyait aussi à l'influence du mauvais œil (*dûsh cashmîh*), pour lequel il y avait un démon spécial (5). Par contre, on parlait de l'influence bienfaisante du bon œil (*hûcasmîh*) (6). Les maladies ne dureront que jusqu'au *frashkereto*, la résurrection finale (7).

194. A la mort, l'âme et le corps se séparent et le corps retourne à la poussière (persi, *khâkî*) (8). Si les âmes dans l'enfer et au ciel possèdent déjà des corps (9), ce semblent être plutôt des corps fantastiques fait exprès pour leur séjour en ces lieux de punition et de récompense; car ce n'est qu'au *frashkereto* que les corps ressusciteront de la poussière. Alors, bien que les éléments en soient dispersés par le vent et l'eau, Aûtharmazd les recueillera aussi facilement qu'il les a formés dans le sein de la mère (10). Et quand le corps sera puni, ce sera à cause des péchés de l'âme (11).

(1) DK. iv. 157. 14. 24. 25., aussi 37. 11, 12.

(2) DK. iv. 157. 42.

(3) DK. iv. 157. 49, 50.

(4) DK. iv. 162.

(5) BD. xxviii. 14. Cet effet de l'œil est appelé *zantno*, coup, blessure, au DK. iv. 157. 15.

(6) DK. i. 56. 6.

(7) DK. iv. 157. 43.

(8) MK. i. 22.

(9) AVN. *passtm*.

(10) BD. xxx. 5, 6. Cf. notre § 39.

(11) DK. iv. 137. 10.

V. NOTIONS PSYCHOLOGIQUES.

195. La partie spirituelle de l'homme, est le sujet de prédilection des traités pehlevis. Quelquefois on semble tout comprendre sous le nom d'« âme », comme dans notre terminologie. Ainsi le corps et l'âme (*rûbân* ou *nismo*) sont les parties intégrantes de *Mâshya* et *Mâshyôî* (1); et ces deux parties sont très souvent opposées l'une à l'autre (2). Mais plus souvent on cite plusieurs facultés ou pouvoirs spirituels, et l'âme (*rûbân*) n'est qu'une d'entre eux. Le nombre de ces facultés varie d'une manière assez remarquable : on en cite 3, 4, 5, 6, 11 et parfois même davantage. Rien de plus variable que ces listes, comme nous allons le voir.

196. (a) La liste la plus étendue se trouve dans le *Dinkart*. Voici avec leurs définitions l'énumération de tous les pouvoirs ou opérations psychiques cités dans cet ouvrage (3) :

(1<sup>o</sup>) La sagesse (*farjânakth*), c'est-à-dire la connaissance des fins, dérivée de la connaissance de la religion.

(2<sup>o</sup>) Le développement (*afzûnikîh*), qui produit plusieurs choses d'une seule.

(3<sup>o</sup>) La science (*dânâk*), qui distingue une chose d'entre plusieurs.

(4<sup>o</sup>) Le discernement (*shnâçkîh*), la connaissance des avantages et des désavantages de chaque chose.

(5<sup>o</sup>) La foi et la croyance (*mehimmônishno* va *hémnunîshno*) ou l'intelligence des choses qui appartiennent à la vie et n'y appartiennent pas.

(6<sup>o</sup>) Le raisonnement (*vîr*), faculté qui comprend le but des choses.

(7<sup>o</sup>) Le sens (*hôsh*), qui soutient l'instrumentalité à l'intérieur du corps.

(8<sup>o</sup>) L'intelligence (*kharto*), qui examine et choisit.

(9<sup>o</sup>) La pensée (*minishno*), qui guide les facultés par la réflexion.

(1) BD. xv. 4, 5.

(2) MK. i. 22, xlviii. 10., DK. iv. 137., BD. xvii. 9, etc.

(3) DK. iv. 146, 147.

(10°) La parole (*gûbishno*), qui révèle ce qui est caché dans l'homme et décrit les pouvoirs invisibles.

(11°) L'action (*kûnishno*), effet de la direction par l'instrumentalité des pouvoirs corporels.

On y ajouta plus tard le désir (*kâm*), la passion (*cîharîh*) et la religion (*dîno*).

Voilà certes une énumération assez confuse. On peut lui comparer la suivante, qui se trouve dans le *Shâyast lâ-Shâyast* (1).

197. (b) Les onze éléments de l'Esprit sont : la vie, la conscience, la religion, l'âme, le *fravâhar*, la pensée, la parole, l'action, la vue, l'odorat, l'ouïe. On s'étonne de trouver dans cette liste quelques-uns des sens corporels et pas même tous.

(c) Peshotun dans une note à son édition du *Dinkart* (2) donne aussi une liste traditionnelle des onze facultés, qu'il importe de comparer avec celle que nous venons de citer. Ce sont 1° l'intelligence innée, (*açno khart*); 2° l'intelligence acquise (*gashânçrût khart*); 3° le raisonnement (*vtr*); 4° le sens (*hósh*); 5° la disposition naturelle (*hém*); 6° le contentement (*khûrçandîh*); 7° la religion (*dîno*); 8° l'espérance (*hûmêt*); 9° la nature (*ahû*) (3); 10° la conscience (*bói*); 11° le *fravâhar*. Le docte Destour n'indique pas la source de cette liste.

198. (d) Plus souvent cinq facultés se trouvent citées. Ainsi le *Dinkart* (4) énumère 1° la conscience (*bói*). Dans un passage, — attribué au « *Ganje-shaigan* (?) d'Abujarcha Meher (*Vajrag Mihr*) », ministre de Khosrav Anosharevan, le roi sassanide (5), — il est dit que la conscience est la faculté qui connaît mieux (*âkdâtar*). Un autre passage du *Dinkart*

(1) SLS. xiii. 4.

(2) T. i. p. 44. Nous avons dû corriger la transcription et la traduction de plusieurs termes.

(3) Ou bien *akhô*, la conscience pratique (das Gewissen).

(4) DK. i. 60.

(5) Ces noms sont donnés par Peshotun dans une note. Nous ne saurions dire ce qu'il en est.



la compare à une lampe et au soleil (1). Suivent : 2° le raisonnement (*vîr*), 3° le sens (*hósh*), 4° l'intelligence (*khart*), 5° la nature (*ahû* ou bien le jugement *akhó*)

(e) Le *Mainyo-i-Khard*, de son côté, cite 1° le sens (*hósh*), 2° le raisonnement (*vîr*), 3° le *semen* (*tâkhm*), comme ayant leur siège dans le cerveau et dépendant de la condition de celui-ci (2); 4° l'intelligence (*khart*) qui demeure dans le cœur; 5° l'âme (*revân*) qui « occupe le corps entier, comme le pied remplit le soulier » (3).

(f) Ailleurs quatre facultés sont attribuées à l'âme pour correspondre aux quatre éléments du corps (4). Leurs noms ne sont pas cités, mais le Destour Peshotun dans sa note, les donne comme le principe vital (*jân*), la conscience (*bói*), le jugement (*akhó*), le *fravâhar*.

(g) Le même ouvrage cite à un autre endroit « six facultés de la vie » (*zavarâno i khaya*), savoir : l'action, la parole, la pensée, le raisonnement (*vîr*), le sens (*hósh*), l'intelligence (*kharto*) (5).

199. Plus loin il parle des trois pouvoirs (*zavarân*) de l'âme, savoir : *vîr*, *hósh*, *khart*. De plus, l'âme et le *fravâhar* sont appelés les deux parties spirituelles de l'homme; et puis il est question du *vakhsh*, qui s'unit à ces deux. C'est probablement le principe de croissance ou de vitalité (6).

De semblables doctrines se trouvent dans les systèmes religieux et de Mâni et de Mazdak, qui tous deux vivaient sous les Sassanides (7).

D'après les écrits post-sassanides, nous savons que l'on distinguait cinq facultés : *jân* ou principe vital; *akhó*, ou jugement; *revân* ou âme; conscience (*bói*) et *frôhar* (8); ou

(1) Cité par Peshotun dans sa note, t. i, p. 56.

(2) MK. xlviii. 4-7.

(3) MK. xlviii. 8-10.

(4) DK. iv. 157. 55.

(5) DK. ii. 80. 5.

(6) DK. iii. 123.

(7) Spiegel, EA. ii. 228, 234. Mazdak distinguait quatre facultés : « die Unterscheidung, die Einsicht, das Gedächtniss, die Freude ».

(8) *Sadder Bun-Dehesh*, chez Spiegel, *Trad. Lit.*, p. 174.

bien quatre facultés, âme (*revân*), sens (*hósh*), conscience (*bói*) et *fróhar* (1).

200. De ces nombreuses citations, le lecteur aura déjà conclu (1°) que les philosophes mazdéens aimaient surtout à faire des distinctions psychologiques quant aux éléments spirituels du composé humain, (2°) qu'ils n'avaient pas cependant de principes très fixes dans leurs divisions, et qu'ainsi leur analyse variait notablement; (3°) que les termes cités, bien que nous ayons tâché de les traduire toujours par des termes identiques en Français, n'avaient pas probablement toujours le même sens dans chaque traité ou chaque passage.

201. Si nous essayons maintenant de coordonner un peu ces diverses données, nous serons tenté d'abord de donner raison à Spiegel pour admettre sur l'autorité de textes plus récents l'existence dans le composé de certaines forces, qui n'appartenaient pas à l'âme individuelle, qui en conséquence ne subissaient pas la responsabilité des actes de l'âme, et qui à la mort se séparaient de celle-ci pour retourner au ciel (2). Ce cas semble être celui de l'*akhô*, puissance assez mystérieuse, qui rappelle un peu le *δαίμων* de Socrate, car il doit avertir et le corps et l'âme de faire le bien et d'éviter le mal. Il n'est pas toujours facile de distinguer entre lui et l'*ahû*. Ce dernier qui désigne la nature est écrit précisément comme *akhô*.

Le *jân*, force vitale, selon le même Éraniste, est l'élément le plus intimement lié avec le corps, de sorte qu'à la dissolution de celui-ci, il est anéanti. Les trois parties qui restent ensembtent, l'âme, le sens (*bói*) et le *fravâhar*, doivent subir la rétribution de leurs mérites et le châtiment de leurs démérites. Le *fravâhar*, ajoute Spiegel, semble être la partie intermédiaire (- der vermittelnde Theil -) entre le corps et l'âme, et posséder une personnalité distincte (3).

202. Nous voici encore une fois ramenés en face de ces

(1) UI. p. 7 (version de Vullers, p. 61).

(2) EA. ii. 228, 92.

(3) EA. ii. 92.

êtres mystérieux de la philosophie éranienne. Le chapitre iii a déjà discuté la nature des *fravâhars* considérés comme membres du monde des esprits (1). D'après nos sources, nous avons vu que ces esprits existent, comme les *idéa* platoniques, avant la création des individus pour lesquels ils sont destinés; et que c'est par leur propre volonté qu'ils entrent dans des corps. Pendant la vie, ils sont intimement liés avec l'âme. Le *fravâhar* a le devoir de purifier (? *hûshdâvinîh*) l'air dans le corps, au moyen du feu, et ainsi d'entretenir la vie (2). Ce trait rappelle son rôle dans les écrits post-sassanides, où il est devenu un simple principe de digestion (3)!

203. Le mot *bôî* (selon West et Peshotun *bôd*), que nous avons traduit par « conscience », semble vouloir désigner le sentiment interne ou réflexe par lequel l'homme se reconnaît (« das Bewusstsein », selon Spiegel). Celui qui est mort est dit être séparé du corps et du *bôî* (4), ce qui semble contraire à la doctrine du *Sadder Bun-Dehesh* citée par Spiegel. A la mort, le *bôî* passe d'abord au feu le plus rapproché, puis aux étoiles, à la lune et finalement au soleil (5).

204. Les facultés intellectuelles proprement dites sont le *khart*, le *vîr* et le *hosh*.

Nous avons parlé dans notre premier chapitre du *khart* considéré comme la sagesse divine, être qui prend sa place à côté de Dieu. Mais il y a aussi un *khart* humain : la faculté d'intelligence dans l'homme. Cette intelligence comprend l'intelligence innée (*açno khart*) et l'intelligence acquise (*gôshançrât khart*) (6). L'intelligence innée est la racine, le fondement de la science (*danâkîh bûn*) (7). L'intelligence

(1) §§ 113-120.

(2) DK. iii. 123. Peut-être de *hósh*, mort + *tavâ*, détruit? Est-ce la chaleur animale?

(3) Dans le *Sadder Bun-Dehesh*, cf. Spiegel, *Trad. Lit.*, p. 174.

(4) MK. ii. 156.

(5) SLS. xii. 5 (cité du *Damâdâ nosk*).

(6) DK. ii. 81-4.

(7) DK. iii. 109. 4.

(acquise) « commence dans la moëlle du doigt », — ce qui veut dire, par l'expérience du monde matériel, — et puis s'établit dans le cœur (1). L'intelligence innée traduit à l'extérieur ce qui existe à l'intérieur de l'être, l'intelligence acquise communique à l'intérieur ce qui est extérieur (2).

205. Toutes les sources concordent à représenter le *vîr* comme la faculté de raisonnement ou de déduction. *Hosh* est généralement associé avec *vîr*. Est-ce peut être la mémoire? ou plutôt la prudence, le bon sens pratique, comme le *hosh* du persan moderne; ce qui expliquerait le fait qu'il rend l'homme possesseur et protecteur de la force (*adjo dashtâr va pâtdâr*) (3). Le vin pris avec modération non seulement aide la digestion et la chaleur animale, accroit le *semen* et le sang, mais augmente aussi le *vîr* et le *hosh*; tandis que bu avec excès, il les diminue (4). Personne ne sait acheter à aucun prix le *vîr* et le *hosh*; comme personne ne sait nous voler la science et le talent (*farhang u khunar*). On n'est jamais assez rassasié de connaissance (*dândî*); la sagesse (*khart*) rend contents et satisfaits, tous ceux qui la possèdent (5). On voit que les termes psychologiques, ne manquent pas ici, — à tel point qu'on se trouve souvent dans l'embarras pour les traduire.

206. La religion (*dîno*) est continuellement citée parmi les éléments spirituels ou les facultés. Ce mot n'indique pas seulement la religion dans le sens objectif, — celle-ci a été individualisée comme existant depuis le commencement avec Dieu, née avec Vohûman et la Sagesse (6), — mais aussi la religion subjective, la piété, ou l'esprit religieux.

207. On s'étonne de ne trouver dans ces énumérations psychologique aucune mention de la volonté libre, faculté suprême de l'âme humaine. Ce n'est que dans le *Dinkart* que

(1) MK. xlviij. 8, 9. Cf. DK. iij. 109. 5.

(2) DK. i. 68. 2.

(3) DK. i. 60. 2.

(4) MK. xvi. 40.

(5) MK. xl. 19-22.

(6) V. ch. III, § 93.

nous avons des idées assez précises sur cette puissance. L'homme est distingué, y est-il dit, des autres créatures par cela qu'il est maître de ses désirs (*kâm khâtâi*). C'est dans ce sens qu'on interprète le terme avestique *ahâi açt* (c'est-à-dire *anhûs açtvâdo*) (1), comme « seigneur du corporel » (*khâtâi tantû hômand*). Il a ainsi le pouvoir de se diriger (*raçinitano*), pouvoir que n'a pas le reste de la création matérielle (2). Paul le Persan nous a déjà enseigné qu'il y avait de son temps des philosophes qui niaient la libre volonté de l'homme (3).

208. La doctrine fataliste que chaque homme a son étoile (*star*) à laquelle il doit obéir, comme aux autres supérieurs, ne se trouve que dans le *Mainyo-i Khard* (4), dont les tendances nous sont déjà assez connues.

## VI. HOMMES ET DÉMONS.

209. Bien qu'il n'y ait pas d'hommes créés par l'esprit du mal (5), cependant par leurs crimes les hommes peuvent devenir des *déus*. Ainsi Afrâsyâb est devenu *dév*, et pour cela ne sera pas sauvé à la fin (6). Les êtres très méchants, qui n'ont d'humain que le nom, et dont toutes les actions sont mauvaises, qui ne comprennent ni vertu, ni péché, sont

(1) Par ex. Yç., xix. 24, Vd. i. 4, xv. I, etc. Ces mots signifient « monde corporel ». Il est curieux de noter qu'on en avait déjà perdu la signification réelle.

(2) DK. iv. 174. 2. La même idée nous semble être exprimée par les mots : *az yazdâno aivah khâtât, anshûta*, que nous traduirions « hormis Dieu, le seul maître est l'homme ». Nous en avons déjà cité la version de Peshotun, v. notre § 24.

(3) V. ch. I, § 1.

(4) MK. xxxix. 40.

(5) Ezrig se moque avec justesse de ce que les Mazdéens de son temps croyaient les animaux nuisibles aux hommes créés par Aharman, et non pas les hommes qui sont plus nuisibles aux animaux. *Réfutation des sectes*, ii. 11 (version de Levailant de Florival, 1853).

(6) DK. iii. 110. 13.

appelés des « demi-dévs » (1). Il y a aussi des demi-dévs proprement dits, issus du commerce entre les hommes et les démons. Pour ceux-ci il n'y aura pas de résurrection, car à cause de leur origine démoniaque ils sont eux-mêmes des démons, et pour cela non immortels (2). Il en est de même pour les sodomites et les apostats, dont les âmes deviendront respectivement des démons et des serpents, et seront ainsi anéanties (3). On voit par là que l'on n'avait pas des idées bien claires, ni sur la spiritualité des démons, ni sur la différence essentielle entre la nature humaine et démoniaque.

(1) MK. xlii. 12-16.

(2) SLS. xvii. 7.

(3) *Ib.*

## CHAP. VI. LA MORALE.

210. Si les écrivains mazdéens aimaient les distinctions psychologiques, ils étaient bien plus épris des questions de morale. Aussi la quantité des matériaux recueillis par ce chapitre est-elle si considérable que nous devons absolument nous borner à n'en présenter qu'un sommaire bien rapide, en laissant de côté une grande partie de ces données.

La religion mazdéenne peut se vanter avec raison, parmi toutes les religions non-chrétiennes, d'avoir la morale la plus saine, la plus haute et la plus raisonnable. Toutefois à côté de ces éloges, il ne faut pas oublier que l'on y trouve aussi des éléments bizarres et ridicules, surtout dans ce qui se rapporte aux purifications légales. Nous rencontrerons même des idées très peu conciliables avec la vraie moralité, comme par exemple le cas frappant du *khvétûk-daç*, dont il sera question dans la suite.

### I. BASES DE LA MORALE.

#### (a) *Nature intellectuelle de l'homme.*

211. Les bases de la moralité se trouvent dans la nature intellectuelle, et par conséquence dans la libre volonté de l'homme. C'est pourquoi les enfants qui n'ont pas encore l'usage de la raison, comme aussi les aliénés, sont irresponsables (1). L'âge de raison n'a pas de limites fixes; il varie entre sept (2) et huit ans (3), car avant cet âge « le péché ne prend pas racine » (*vanaç fratûmca val bân lâ yehevûnti*) (4). La raison en est que sans intelligence ou sens (*hûsh*) on ne

(1) DK. iii. 110. 13.

(2) DK. iii. 110. 14.

(3) AVN., dans la version persane (du ms. H28, cité par Haug, p. xvi).

(4) DK. iv 170. 2.

penche ni du côté du bien ni du côté du mal (1). Et l'âme n'est jugée que d'après ses désirs naturels et ses facultés de savoir et d'apprendre (2).

(b) *Action de l'Esprit du mal.*

212. L'homme est naturellement créé bon (3). S'il fait le mal et obéit à Aharman, c'est qu'il est ignorant de la nature de celui-ci (4). Comment donc avec ses pouvoirs intellectuels l'homme ne voit-il pas la nature et la fourberie du mauvais Esprit? C'est qu'Aharman aveugle son intelligence, cachant à ses yeux les rétributions futures des vertus et des péchés(5). Nous avons déjà vu l'histoire de la chute de Mâshya et Mâshyôï, amenés peu à peu, et par les tentations des démons et par la faiblesse de leur appetit, à manger de la nourriture animale, à s'irriter l'un contre l'autre, et enfin à nier Dieu et à sacrifier aux dévs, oubliant même que Dieu les avait créés eux-mêmes et toutes choses (6). Il en est de même pour chaque pécheur.

213. Aharman veut surtout gagner l'âme de l'homme, c'est le plus grand tort qu'il puisse lui faire (7). Aûharmazd lui-même a révélé à Zartûsht que mieux vaut dans cette vie laisser son corps s'amaigrir et souffrir la faim, et avoir son âme grasse au ciel, que d'engraisser ici le corps, et puis avoir son âme maigre et affamé en enfer (8). *Qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam conservet eam!* Car la justice est l'unum necessarium et le ciel (*garôtman*) est l'unique chose qui ait de la valeur (9). Il faut regarder ce

(1) DK. iv. 136.

(2) DK. iii. 79.

(3) DK. iii. 105.

(4) MK. xl. 26-28.

(5) MK. xiii.

(6) V. ch. iv, § 187.

(7) MK. xlvi. 4, 5., cf. aussi i. 27-29 (citation d'une partie perdue de l'Avesta).

(8) BY. ii. 56.

(9) SLS. xi. 3.



monde comme un néant (*lôîto*) (1). Sa valeur et la valeur de tout ce qui se trouve en lui n'est que pour les biens de l'autre monde, le monde spirituel (2).

(c) *Combat spirituel.*

214. C'est un véritable combat spirituel, une guerre incessante qui continue dans tous les siècles entre le bien et le mal, auquel chaque homme doit prendre sa part, car ce monde n'est qu'un lieu d'épreuve (3). De cette lutte des mondes (*gêhâno rajam*), la cause (*kar*) est l'Esprit de mauvaise science (*dûshakâç*); celui qui la finit est l'Esprit de sagesse (*danâk mênôî*); le créateur Aûharmazd est le général qui dirige tout (*râçnak*). Le champ de bataille (*gâç*) est l'espace intermédiaire des deux rivaux dans le combat, qui s'étend jusqu'au ciel stellaire (*gâç-i gûmikhtano i men hamâçtâr kûshishnikân vad çtar-pâyak*). Toutes les créations matérielles (*çtîh deheshnân*) y prennent part. Parmi les hommes, le commandant (*çardâr*) est un être supérieur, un bon roi (*hû-khûtâî dâçupato*) ou un destour instruit de la loi (*hû-dânâk dêno dactôbar*). C'est encore le directeur spirituel et saint (*ratû-i ahrâbû*) qui délivre l'homme de la bataille. Celui qui vient à périr (*yemitûntano*) est le méchant (*darvand*) (4).

215. Poursuivant cette même image, l'esprit de Sagesse nous conseille de prendre une armure spirituelle : l'esprit de contentement pour cotte de maille (*zareh*); l'esprit de vérité pour bouclier; l'esprit de gratitude pour massue; l'esprit de dévotion (*buñda maneshni*) pour arc; l'esprit de libéralité pour flèche; l'esprit de modération pour javeline; l'esprit de persévérance pour gantelet. L'esprit de Sagesse sera notre soutien, l'esprit du Destin notre protection (5).

(1) DK. i. 56. 3.

(2) DK. iv. 137.

(3) DK. iv. 171. 4.

(4) DK. iv. 124.

(5) MK. xliii. La comparaison de ce passage avec celui de S. Paul, *ad Eph.* vi, 14-17, n'a pas échappé aux commentateurs.

216. Trois espèces d'ennemis nous attaquent : les ennemis spirituels, qui sont les dévs et les drûjs; ceux de nos passions (*pavan cihar*); et les ennemis corporels (1). Ne sont-ce pas les trois adversaires du chrétien, le démon, la chair, le monde? Seulement il faut se rappeler que les ennemis corporels sont ceux qui nous causent un tort matériel, tels que les adorateurs des dévs (*devdyaçno*), les loups et les *khrafçtars*; car les mazdéens ne distinguaient pas le mal moral du mal physique.

Les tentations des démons qui suggèrent le mal commencent dès que la faculté de la pensée s'est développée dans l'enfant (2).

(d) *Le Destin.*

217. Voilà certes des idées morales qui s'accordent assez complètement avec les nôtres. Si dans un ouvrage tel que le *Mainyo-i Khard*, nous trouvons des doctrines fatalistes irréconciliables avec les principes énoncés, cela ne doit pas nous étonner. On a vu les mêmes contradictions se produire ailleurs, par exemple en ce qui concerne la nature de Dieu. Ainsi, ce livre enseigne que même avec l'aide de la sagesse et de la science, il est impossible de lutter contre le Destin; car « s'il y a prédestination (*brehineshn*) (3) pour le bien ou pour le mal, le sage devient fou et le fou devient intelligent dans l'action; le lâche devient courageux, le courageux lâche; l'homme appliqué devient paresseux, et le paresseux appliqué : précisément parce qu'il est prédestiné à une certaine chose, la cause entre dans cette chose » (4). D'un autre côté, il est dit que bien qu'aucun effort personnel ne puisse prévaloir dans ce monde contre le Destin, cependant ces

(1) DK. i. 48.

(2) DK. iv. 170. 3.

(3) Cf. le mot *bréh*, cité dans notre ch. I, § 7.

(4) MK. xxiii. L'historien arménien Eznig cite un passage très semblable à celui-ci comme doctrine des Persans de son temps (au <sup>vi</sup> siècle). *Reputation des sectes*, ii. 15.

efforts ne resteront pas stériles, mais ils pèseront en notre faveur dans le bilan (*pa tarâzha*) des œuvres dans la vie future (1).

218. C'est dans le même ordre d'idées que cet ouvrage enseigne que quoique les bonnes œuvres faites à l'insu de l'homme n'aient aucun mérite, cependant les péchés commis involontairement, restent des péchés (2).

Il est inutile d'ajouter que ces idées fatalistes ne se rencontrent pas dans les autres écrits de l'époque. Qu'ils eussent libre cours entre les mazdéens sous les rois sassanides, nous avons là-dessus le témoignage formel de l'écrivain arménien contemporain Eznig, déjà souvent cité.

## II. CLASSIFICATION DES VERTUS ET DES VICES.

### (a) *Vertus et bonnes œuvres.*

#### (1°) *Listes générales.*

219. Les énumérations et la classification des vertus et des vices se trouvent très souvent et longuement développées dans nos sources. Nous en citerons quelques-unes.

Quelquefois les vertus (*hûnâr*) et les bonnes œuvres (*kerfak*, *hâkânishn*) sont recensées par ordre de valeur. Ainsi la liste suivante est disposée selon l'excellence des vertus : 1. la libéralité, 2. la vérité, 3. la pratique du *khvetuk-daç*, 4. la célébration des fêtes des saisons (*gahanbârs*), 5. l'observation du rituel, 6. le culte de Dieu, 7. l'érection des caravansérails pour les négociants, 8. la bienveillance pour tout le monde, 9. l'amitié envers les bons (3). On voit que ce sont presque tous des actes externes.

220. Bien plus élevée est l'énumération dans un autre chapitre : « bienveillance pour tout le monde; gratitude

(1) MK. xxii.

(2) MK. i. 25, 26.

(3) MK. iv.

envers Dieu et les bons; la méditation continuelle sur la puissance créatrice d'Aûharmazd et la malice d'Aharman; ferme croyance en Dieu, à la religion, à l'âme, au ciel, au jugement, à la résurrection, à la vie future ».

Voilà ce qui est « l'œuvre (*kerba*) la plus nécessaire, la plus grande, la meilleure, la plus précieuse, la plus avantageuse de toutes les bonnes œuvres et qui ne demande aucune peine ni dépense » (1).

Encore, les deux vertus (*hûndrân*) les plus excellentes de la sagesse (*khart*) sont la libéralité et l'amour de la paix (*râtîh va ashtîh*); ce sont des vertus appartenant à la nature de Dieu (*khûtîh yazdân*) (2).

221. Les vertus (*hûndrân*), lisons nous encore, qui dépendent de la sagesse innée (*açno khart*) sont au nombre de six :

1. La pensée vertueuse (*bûnik*), sans pensée d'infidélité (*ag-dêno*).

2. Le courage (*takîkîh*), sans discorde (*ashmôkîh*).

3. L'industrie, sans avarice (*ajûrîh*).

4. Le contentement, sans paresse (*ashêshânîh*).

5. L'amour de la sagesse (*khart-dôshakîh*), sans égoïsme (*khût dôshakîh*).

6. La recherche de la science (*pûrçitari dânishnîh*), sans recherches illégales (*arânak bavîhûnishnîh*).

Ces vertus forment trois couples de filles (*ham-dôkhto*) de la sagesse; et celui qui est arrivé par son attention (*awâkth*) à ces trois couples de moyens, est un possesseur supérieur (*avartar bûrtar*) de la sagesse, le mieux délivré du péché (*bôkhtaktar*), et le plus élevé (*bûrjishniktar*) (3).

222. La pratique (*varjîh*) de la bonne Loi embrasse la libéralité, la véracité, la gratitude, l'obéissance (*aîrya*), la modestie (*sharm*), le contentement (*khôrçandîh*), la persévérance (? *khvâparîh*) (4), l'équité (*dâtô*), « et les autres vertus » (5).

(1) MK. lxiii.

(2) DK. iv, 141.

(3) DK. ii, 74. 4.

(4) Dérivé du mot difficile dont nous avons parlé au c. I, § 31.

(5) DK. iii. 109.

223. Il est intéressant de comparer avec ceci le commencement d'une liste donnée par le *Mainyo-i Khard* de 33 bonnes œuvres (*kerba*), par lesquelles on arrive au eiel (1). Ce sont la libéralité, la véracité, la gratitude et le contentement (*qarçandi*). Suivent le désir de faire du bien aux bons et d'être ami de tout le monde; la fermeté de foi dans la puissance créatrice d'Aûharmazd, dans la malice d'Aharman, dans la résurrection des morts et la vie futures; la pratique du *khvetôdas*, l'astrologie, l'industrie, la ferme confiance dans la religion, le « bon œil » (*hucasm*) envers les efforts de chacun, la recherche de la faveur des bons et l'appréciation de leur vertu. Les autres bonnes œuvres sont négatives, consistant dans l'absence de certaines mauvaises qualités et vices; à l'exception de deux ou trois qui sont positives.

Examinons maintenant certaines vertus dont il est fait une mention spéciale dans nos sources.

(2°) *Vertus spéciales.*

224. La foi (*avigûmânîh*, « absence de doute ») en Dieu (*Yazdân*) (2), à la création du monde entier par Aûharmazd, et aux autres enseignements de la religion, est souvent inculquée (3). « Je suis sans aucun doute quant à cette loi (religion), et j'y crois (*hémnân*) selon que Aûharmazd l'a enseignée à Zartûsht » (4), proclame avec emphase le bon mazdéen.

L'amour envers le créateur (*kâm val dâtâr*) est aussi enseigné en termes exprès. Il semble être considéré comme nécessaire et suffisant pour le salut, sauf dans le cas où il manque à un homme par défaut de sa nature (*ahû*), quand il n'en est plus responsable (5). Le passage auquel nous

(1) MK. xxxvii. On peut comparer DK. i. 56.

(2) MK. xxxvii, 27., lii. 6., lxiii. 7.

(3) MK. xxxvii, 9 seqq., lxiii. 7., xlii. 6.

(4) *Patét-i Khôdâ*, 28.

(5) DK. ii. 79.

faisons allusion ici devra nous occuper plus tard à un autre point de vue.

225. Si nous nous tournons du côté des vertus qui se rapportent au prochain, nous remarquons tout d'abord l'importance attribuée à la libéralité (*râtth*). Cette importance ressort de la place qui lui est assignée dans les listes précitées. Ardâ-Virâf a vu les âmes de ceux qui pratiquent la libéralité élevées au dessus de toutes les autres au ciel, car Aûharmazd les exalte toujours, et elles étaient brillantes et exaltées et puissantes; et Ardâ-Virâf s'écria : « Bienheureuse toi, âme d'un homme généreux (*râtân*) qui est ainsi au-dessus des autres âmes! » (1).

Des œuvres de miséricorde spirituelle sont aussi recommandées. Ainsi celui qui sait et peut, doit instruire les ignorants dans les choses religieuses (2). Un père est obligé de corriger ses enfants et de les instruire (3).

Mieux vaut la probité (*frârânîh*) que les richesses (4). La justice est une vertu si haute, que le juge qui est juste est comparé à Aûharmazd et aux Ameshoçpends, tandis que le juge injuste est semblable à Aharman et aux démons (5).

226. Entre les vertus, que doivent pratiquer les prêtres, se trouve la garde des cinq sens (6). Chacun doit en son cœur abandonner le monde et chercher plutôt ce qui est spirituel (7). Aussi il ne doit pas seulement supporter avec patience, mais même désirer les souffrances, qui lui sont causés par Aharman (8). Chaque homme doit espérer le ciel; même les pécheurs ne doivent jamais désespérer (9).

(1) AVN. xii. 1-6. La tradition s'en est perpétuée jusqu'à nos jours chez les Mazdéens, car la libéralité princière des riches Parses de Bombay est quelque chose d'incroyable.

(2) DK. i. 43.

(3) DK. iv. 170.

(4) MK. xv.

(5) MK. xxxix. 45, 46.

(6) DK. iv. 157. 15.

(7) MK. xxxix. 29.

(8) MK. xxxix. 31.

(9) SLS. xii. 28, 29.

L'industrie reçoit des louanges très spéciales et est souvent citée, surtout combinée avec la probité, comme source de la vraie bonheur (1).

(3<sup>o</sup>) *Devoirs de l'état de vie.*

227. Chaque état de vie a des devoirs, qu'il faut scrupuleusement observer. Ainsi, en prenant les quatre classes ou professions (*ptshakāno*) de la population, on nous enseigne que les devoirs des *prêtres* sont la préservation de la religion, le culte de Dieu, la préservation des décrets, traditions et habitudes de la bonne Loi, l'instruction du peuple quant aux vertus et aux vices. Ils doivent aussi montrer la voie du ciel et détourner le monde de l'enfer. Les devoirs des *guerriers* sont de châtier les ennemis et maintenir le peuple en paix et sûreté; ceux des *agriculteurs* de labourer la terre; ceux des *artisans* de bien faire leur travail et de ne demander que des gages justes (2).

On énumère aussi les devoirs des riches : il leur appartient d'aider les plus pauvres et de faire prospérer l'agriculture. Les classes inférieurs ont d'autres obligations (3).

228. Les devoirs des époux sont souvent mentionnés dans la vision d'Ardā Virāf. Il s'ensuit que le mari doit instruire et corriger sa femme; autrement il sera responsable de ses fautes; tandis que la femme doit être fidèle au mari, lui obéir, l'honorer. Son corps, sa vie, son âme sont à lui : mais l'époux doit lui fournir ce qui est nécessaire à la vie (4).

229. Mais ce sont les devoirs du roi et les devoirs de ses sujets envers lui, qui sont le plus fréquemment détaillés. C'est surtout dans le *Dinkart* que ce sujet se trouve traité.

(1) MK. I., DK. i. 56. 2.

(2) MK. xxxi, xxxii. Voir, quoique le passage est très obscur, le DK. ii. 69. 2-5. Il est question des « cinq qualités de prêtres » au BD. xix. 36. V. note de West. Il est très intéressant aussi de comparer le passage de la *Bhagavadgītā*. xviii. 42-44.

(3) DK. ii. 69. 6.

(4) AVN. lxviii. lxiii. etc.

Voici d'abord l'éloge du bon roi. Il est comme l'eau sur les montagnes qui, en descendant répand la fertilité; comme la lumière sur une montagne qui fait briller au loin sa splendeur (1). Ses vertus et ses devoirs sont au nombre de dix-neuf; les voici :

1° La bonne religion, 2° la bonne sagesse, 3° la bonne disposition naturelle (*hā ahūih*), 4° la bienfaisance (? *hva-parih*) (2), 5° la soumission à Dieu dans ses ordres, 6° la bonne pensée, 7° la nature joyeuse, 8° la mémoire constante (« que la souveraineté est passagère »), 9° le patronage des arts, 10° la sévérité envers le mauvais, 11° la communauté de volonté avec le peuple, 12° les ordres justes, 13° s'asseoir ouvertement à la porte (de la cité pour dispenser la justice), 14° la libéralité, 15° la répression de l'avarice, 16° délivrer son peuple de la crainte, 17° la faveur accordée aux bons, 18° le soin dans l'observation de la conduite des gouverneurs, 19° le service de Dieu (3).

230. Le roi est obligé d'étendre sa protection à ses sujets en les défendant de tout danger; à l'agriculture et à l'industrie, même en suppléant le bétail et les instruments; aux femmes et aux enfants sans défense, aux vieillards; aux hôpitaux et à la médecine; et à la pureté (bon parfum *hu bōi*) du feu, de l'eau, de la terre, et à la préservation de l'atmosphère (*pāhrico-i andarvāi*), — à l'hygiène comme nous disons (4).

Le bien-être ou la misère, la vertu et les vices du royaume dépendent du roi, qui en est responsable (5). C'est pourquoi un roi vraiment incapable (*lā tūbāno*) mérite d'être vaincu et privé de son royaume (6).

231. En revanche le pouvoir du roi est exalté au plus haut point, même il semble au-dessus de la religion et de la

(1) DK. iii. 133. Aussi comparé à l'eau rafraîchissante, iv. 154.

(2) Pour ce mot v. §§ 31, 222, etc.

(3) DK. iii. 133.

(4) DK. i. 46.

(5) DK. ii. 96.

(6) DK. ii. 92.



conscience (1)! L'obéissance aux lois d'un bon roi (*atrth-i yin valman hû khâtâi dâçûpato dâtân*) est proclamée parmi les actions humaines (*kûnishnân-i martûm*) la plus bienfaisante et la plus agréable à Dieu (2)!

De même les récompenses du bon roi dans l'autre vie sont toutes spéciales (3). Gôsht-i Fryâno répondit à la onzième émigne du démon en comparant le roi à Âtharmazd et ses courtisans aux Ameshoçpendes (4).

On célèbre encore l'excellence de l'union de la gloire (*gadmano*) (5) de la royauté avec la bonne religion, comme très funeste (*shikaft-tar*) à l'Esprit de mal et très bienfaisante aux bons (6). Du reste, les bienfaits réciproques de la bonne religion et du pouvoir royal sont fréquemment mentionnés dans le *Dinkart*, et constituent des indices d'une haute valeur pour la détermination de l'âge de cet ouvrage.

(40) *Bonnes œuvres particulières au mazdéisme.*

232. Nous venons d'exposer les principales vertus et œuvres méritoires qui se trouvent enseignées dans les livres pehlevi. On aura certes une opinion assez favorable du niveau de cette morale mazdéenne. Restent sur ce point quelques idées où l'esprit éranien va bien plus loin que le nôtre et même contredit carrément nos principes.

233. Une valeur toute spéciale s'attache à l'agriculture et au soin du bétail. On exalte ces œuvres au-dessus des vertus les plus sublimes. Ardâ Virâf décrit en détail la splendeur et le bonheur au ciel des agriculteurs (*vâçtryôshân*), des pasteurs (*shapânân*) et de ceux qui travaillent pour l'irrigation des champs et le labourage de la terre. Tous ceux-ci

(1) DK. iv. 164.

(2) DK. i. 15.

(3) AVN. ix.

(4) GF. ii. 55-61.

(5) Peshotun y voit, probablement avec raison, la splendeur royale, l'ancien *qâreno* des rois éraniens.

(6) DK. iv. 129.

sont en société avec les esprits (*mindî*) (1) de l'eau et de la terre, des arbres et des bestiaux, et leur offrent des louanges et des actions de grâce (2). Cette importance de l'agriculture s'explique et par l'influence des doctrines avestiques, dont la tradition pehlevie est l'héritière et par les exigences naturelles du sol de l'Éran, qui rendent l'agriculture et le soin du bétail de la plus haute nécessité pour le bien-être des habitants.

(5°) *Khvetûkdaç*.

234. Mais à côté des doctrines saines et raisonnables, ou bien quelque peu bizarres selon nos idées, on s'étonne de l'approbation donnée à une coutume qui contredit bien autrement nos principes de moralité. C'est le *khvetûk daç*, exalté, nous l'avons déjà vu, comme une des œuvres les plus méritoires et les plus saintes. Et cependant ce n'est autre chose que le mariage incestueux entre proches parents, — voire même entre père et fille, fils et mère, frère et sœur! Quoi de plus rebutant pour la vraie moralité? Et comment une religion d'une nature si élevée que le mazdéisme pouvait-elle inculquer une telle pratique? Ce sont des questions historiques qui se rattachent à l'Avesta même; nous devons donc les laisser de côté. Les Parses modernes n'ont pas gardé ces habitudes et même défendent énergiquement leur religion de l'accusation d'avoir jamais enseigné une telle doctrine.

235. Depuis l'étude approfondie et judicieuse faite de cette question par M. West dans le deuxième tome de ses *Pahlavi Texts* (3), il sera désormais impossible aux docteurs parses eux mêmes de nier que la pratique du *khvetûk-daç* dans son sens le plus strict, — c'est-à-dire, le mariage entre parents et enfants, entre frères et sœurs, — était enseignée et recommandée avec véhémence par les prêtres mazdéens de

(1) Au ch. xv ce sont les *fravâhars*.

(2) AVN. xiv, xv.

(3) PT. ii. 389-430.

l'époque sassanide, et probablement aussi dans les temps avestiques.

236. C'est surtout le *Dinkart* qui consacre tout un long chapitre à la plus chaleureuse défense de cette pratique, qu'il explique et cherche à justifier par des inepties mythologiques. Il est vraiment étonnant de voir comment le destour auquel nous devons l'édition de cet ouvrage s'est torturé pour donner à ce chapitre une signification toute contraire, une réprobation de ce qu'il approuve! On se demande si l'on peut en croire ses yeux en lisant la version que le docte parse donne de son texte. Contentons nous d'en citer un seul passage très court :

(12) *Va rôshano jasto az rôî dâto hamâi khaditûnaçt, yin an bâmi aigha avir vasto râmishnik mano-ash farzandiki farzand aît; hamatca men khadihi gvit tukhmak va gvit dâto : zak ac akhar cand vayag sâzit yehevûntano zak shâtih va sirinyeh va ramishno mano benman i gabra men nafshman-ash dôkhto zaranôtt, mano akh-ac yehevûnt va ham mâtar?*

(13) *Va zaki men benman va mâtar zaranoît akh-ac yehevûnt va ham abttar. Hama raçi vesh râmishno, nyâyishno va huravâkhm[inishn]; lâ-va aît patash hic zyâno parde men çûto, lâca ahûki parde men khûp-gar* (1).

« (12) Et une lumière jaillissant de la face de la loi est constamment aperçue (2), au moment où se produit le plaisir qui (arrive quand) on est pourvu d'enfants par ses enfants; même lorsque c'est par quelqu'un d'une race différente et d'une différente religion : puis combien délicieuse doit-elle être cette joie, cette douceur et ce plaisir, de ce que le fils d'un homme soit né de sa propre fille, et quand il devient aussi frère de cette même mère?

« (13) Et celui qui naît d'un fils et d'une mère, il est aussi

(1) DK. ii. 80. 12, 13.

(2) Nous ne comprenons pas comment M. Westřa pu traduire cette phrase « Light flashed forth or unflashed is always seen at the time when it is much exposed » (p. 404). Qu'est-ce que cela veut dire? Du reste il veut lire les mots bien explicites *az rôî dâto* comme *aparvâkhto*. La phrase nous semble aussi simple que claire.

frère de ce même père. Cela est le chemin d'un grand plaisir, de la bénédiction et de la joie; et il ne s'y trouve aucun mal qui en dépasse les avantages, ni aucune faute qui en dépasse la bonne œuvre. »

237. Il faut se souvenir que ce passage n'est qu'une faible partie d'un long plaidoyer, où ces sortes de mariages sont défendues par toute espèce d'arguments mythologiques, physiologiques, politiques, sociaux, religieux. La traduction de tout le chapitre est donnée par M. West (1); de sorte qu'il n'est plus nécessaire d'insister. Voilà donc un cas où une pratique considérée par notre morale et celle même des autres religions de l'antiquité (2) comme un vice des plus condamnables, se trouve transformée par le mazdéisme en une vertu transcendante!

(b) *Péchés et œuvres mauvaises.*

(1<sup>o</sup>) *Listes générales.*

238. Du reste ces contrastes entre la morale mazdéenne et la nôtre sont bien plus fréquents du côté des péchés que du côté des vertus. Ici le système compliqué des impuretés légales et d'autres idées éraniennes particulières ont érigé en péchés graves bon nombre d'actions indifférentes, et créé une morale assez artificielle. Nous pouvons donc suivre Haug (3) en distinguant entre (1) péchés contraires à la morale chrétienne aussi bien qu'à celle du Mazdéisme et entre (2) péchés qui ne sont tels que dans le code mazdéen. Mais d'abord nous citerons quelques listes de crimes, pour donner une idée de l'échelle de leur gravité selon les principes mazdéens.

(1) Op cit. pp. 399-410.

(2) Il est très curieux de comparer avec l'enseignement de l'Avesta et les livres pehlevi, l'étrange dialogue, entre Yama et sa sœur Yami, se rattachant à ces mêmes idées, et même à ces arguments mythologiques, qui se lit dans la partie plus récente du *Rig-Véda*; la doctrine qui y est développée est précisément le contre-pied de la théorie éranienne. RV. x. 10.

(3) Edition de AVN. *Introduction.*

Ainsi aux 33 bonnes œuvres, sont opposés 30 péchés et mauvaises habitudes, que voici : (1<sup>o</sup>) la sodomie, (2<sup>o</sup>) la pédérastie, (3<sup>o</sup>) le meurtre d'un homme juste, (4<sup>o</sup>) la destruction du *khvêtâkdaç*, (5<sup>o</sup>) l'empêchement de l'astrologie, (6<sup>o</sup>) la destruction du feu sacré et (7<sup>o</sup>) de la loutre, (8<sup>o</sup>) l'idolâtrie, (9<sup>o</sup>) l'indifférentisme en religion, (10<sup>o</sup>) la violation du fidéi-commis, (11<sup>o</sup>) l'assistance accordée à la fausseté, (12<sup>o</sup>) la paresse, (13<sup>o</sup>) l'hérésie (*zandîkîh*), (14<sup>o</sup>) la sorcellerie, (15<sup>o</sup>) l'apostasie, (16<sup>o</sup>) le culte des démons, (17<sup>o</sup>) le vol et l'assistance donné au voleur, (18<sup>o</sup>) l'infidélité à ses promesses, (19<sup>o</sup>) la malice, (20<sup>o</sup>) l'oppression pour saisir les biens d'autrui, (21<sup>o</sup>) la persécution du juste, (22<sup>o</sup>) la calomnie, (23<sup>o</sup>) l'orgueil, (24<sup>o</sup>) l'adultère, (25<sup>o</sup>) l'ingratitude, (26<sup>o</sup>) le mensonge, (27<sup>o</sup>) l'affliction de ce qui est sans secours ou mort (1), (28<sup>o</sup>) le plaisir à troubler des bons, (29<sup>o</sup>) le péché continuél, (30<sup>o</sup>) le regret d'avoir fait du bien aux autres (2).

239. Les œuvres de la mauvaise religion (*çarîtar dîno*) opposées à celles de la bonne Loi sont : l'avarice, la déception, l'ingratitude, le mécontentement, la désobéissance, la violence, l'absence de miséricorde, la tyrannie, l'hérésie, la cécité spirituelle (*kîkîh*), la surdité spirituelle (*karafîh*), l'opposition à la loi (*adâtîh*) (3), et les autres fautes (*ahûkân*) (4).

Les fautes et les vices des quatre classes de la population dans le *Mainyo-i Khard* doivent être encore comparées aux vertus des mêmes, citées plus haut dans ce même livre (5). (1<sup>o</sup>) Les vices des *prêtres* sont l'hypocrisie, la convoitise, la négligence, la paresse, l'attention aux bagatelles, l'incrédulité dans la religion. (2<sup>o</sup>) Les vices des *guerriers* : l'oppression, la violence, l'infidélité aux promesses, l'encouragement du mal, l'ostentation (6), l'arrogance, l'insolence.

(1) En substituant *avîjâ* à *qazîd*, v. West dans le *Muséon*, t. ii, n<sup>o</sup> 3 (1883).

(2) MK. xxxvi.

(3) Ce mot s'écrit précisément comme la vertu *ashtîh*, la paix, v. § 220.

(4) DK. iii. 109. 3.

(5) Cf. notre § 227.

(6) En substituant *dakhshîh* à *vehîh*, v. West, ut sup.

(3°) Les vices des *agriculteurs* : l'ignorance, l'envie, la malveillance, la malice. (4°) Ceux des *artisans* sont l'incrédulité, l'ingratitude, les discours injustes, la grossièreté, la médisance (1). Il faut avouer que les moralistes éraniens ne manquaient pas de justesse dans leur appréciation des caractères!

240. Ailleurs nous trouvons des préceptes qui défendent certains vices ; ainsi : ne calomnie pas, ne convoite pas, ne t'adonne pas à la colère, n'aie pas d'anxiété, ne commets pas l'impureté, ne porte pas envie, ne pêche pas par honte, ne t'adonne pas au sommeil paresseux, ne cause pas hors de saison, ne pille pas les biens d'autrui, ne commets pas l'adultère avec la femme d'autrui. Mais à côté de ces préceptes si excellents nous en trouvons d'autres ridicules, par exemple, ne marche pas avec un seul soulier, et d'autres (2).

(2°) *Péchés spécialement condamnés.*

241. Parmi les péchés spécialement réprouvés, nous pouvons citer l'orgueil et le mépris d'autrui (3), la falsification des denrées, les poids et mesures injustes (4), la cruauté envers les animaux (5), la destruction inutile du bétail (6). On ne s'explique pas bien comment l'illégitimité de naissance est punie comme crime dans les enfants eux-mêmes (7).

Quant à l'intempérance et l'ivrognerie, la doctrine est assez curieuse. On blâme ces péchés, non pas à cause de leur effet sur l'esprit, mais parce que l'excès dans le boire fait trop manger, et que l'excès de nourriture empêche la récitation des *gāthās* (8) !

(1) MK. lix.

(2) MK. ii. 8-50.

(3) DK. iii. 104.

(4) AVN. xxvii.

(5) AVN. lxxvii.

(6) AVN. xxx., v. note de Haug.

(7) AVN. xlii, v. note de Haug.

(8) DK. i. 9.

242. Le *Dinkart* parle souvent du *farâebût* et de l'*âibibût* (1), apparemment deux vices ou fautes. Pour le premier, Peshotun cite la définition du *Ganjeshaigan*, de Vajorag-Mihr : *farâebût mînishnih anâ mano çtîh pavan mâh-mânîh, va mînôî pavan mûçtigar yehçûnît, kâmak mehim zak mendavam yedrûnyen mano pavan farjâm vasôfishno-i tano va pûhal va pâtrâç i rûbân afash yehevîmît.*

« *Farâebût*, c'est l'opinion qui soutient que le monde matériel est une demeure stable (lit. hospitalité) (2), et que le monde spirituel est plein de trouble, que l'amour causera à la fin (des choses) la destruction du corps constituant le pont (Cinvat) et la rétribution de son âme ».

C'est donc le crime de négliger les intérêts éternels pour ceux du temps.

243. Pour l'*âibibût*, Peshotun cite une phrase de la version pehlevie du *Khordah-Avesta*, qui dit :

*Âibibûtîh, khôrishno çât patmâno dâstano va kêm fsush.*

« *Âibibûtîh*, consiste (pendant) une famine à tenir (strictement) la mesure et à (donner) peu de nourriture » (?)

Mais ailleurs le *Dinkart* lui-même en associant ces deux crimes (*drûjîh*) comme cause de la maladie de la vie (*vîmâ-rih-i khayâ*), les explique ainsi : « *farâebût* est la pensée orgueilleuse (*avar-mînishnih*) qui pense, « je ne connais personne qui soit supérieur à moi » (*lâ khavîtûnam aigha li frâz mehim*); et *âibibût* est l'arrogance (*tar-mînishnih*) qui pense « cet autre ne sait (rien, étant) en arrière et inférieur ! » (*zak tani lâ khavîtûnît lâkhvar va avîr*) (3).

(3°) *Impuretés légales. — Théorie philosophique.*

244. Nous nous dispenserons d'entrer dans la question des impuretés légales. La législation cérémoniale de l'*Avesta*

(1) DK. i. 45. etc. (سأ سزوم et (سأ سزوم).

(2) Voir AVN. vii, viii, ix, 1, et Haug *Glossary*, s. v.

(3) DK. iii. 104.

trouve sa continuation et son évolution naturelle dans les traités pehlevis. Les souillures légales causées par le contact d'un cadavre ou des excréments de l'homme ou du chien, d'une femme dans ses règles; la distinction des pollutions directes et indirectes, les cérémonies de purification (1); et tous les autres points qui se trouvent dans l'Avesta, se reproduisent ici. Mais naturellement les détails en sont encore plus minutieux, un plus grand nombre de cas ont été examinés et expliqués : en un mot, la science casuistique s'est développée.

245. Il importe cependant de faire remarquer que la doctrine des souillures légales chez les Éraniens repose sur une base philosophique tout autre que chez les autres peuples anciens, — les Juifs, par exemple. Pour eux il était question d'autre chose encore que de la pureté cérémoniale.

En effet, il faut se rappeler la théorie mazdéenne de la mort. La mortalité était non seulement l'effet du péché (2), mais la mort elle-même était l'œuvre de l'esprit du mal. C'est pourquoi dans l'Avesta déjà on n'admettait pas que les bonnes créatures d'Atharmazd, telles que le feu et l'eau, pussent tuer quelqu'un : c'était le démon invisible qui frappait, les oiseaux mystiques emportaient le cadavre que l'eau cherchait même à rejeter au loin (3). Ce cadavre était impur, car au moment de la mort, la drôj Naçus s'en emparait, et ainsi possédé par un esprit impur, le cadavre lui-même était impur et souillait quiconque le touchait. En d'autres mots, le corps inanimé appartenait alors à la création mauvaise, aux êtres d'Aharman. Le même principe s'appliquait aux excréments solides ou liquides (*hîkhar*) provenant du corps, — y compris les cheveux et les ongles découpés, — car tout ce qui provenait du corps était de la matière morte. Les mêmes idées s'appliquent aux femmes

(1) SLS. ii.

(2) MK. viii. 27-28.

(3) Vd. v.



en état de menstruation. Les démons s'emparent de toute cette matière rejetée et en font des armes contre les vivants (1). De là deux conséquences (1<sup>o</sup>) souillure de celui qui touchait à cette matière désormais diabolique, (2<sup>o</sup>) défense de la jeter au feu, dans l'eau, de l'ensevelir dans la terre, — éléments purs et saints (2).

246. Restait donc pour l'homme ou à éviter les souillures, ou à se purifier des souillures contractées, ou bien à se débarrasser des conséquences de la faute commise en souillant le feu, l'eau ou la terre. De là toutes ces prescriptions, toutes ces décisions dans des cas douteux, dont nous venons de parler (3).

Ceci explique également pourquoi on n'a pas distingué les péchés contre la moralité proprement dits et les souillures légales. En cela le mazdéisme suivait logiquement ses principes philosophiques.

247. Nous pourrions également passer sous silence quelques cas de crimes purement fictifs, provenant d'idées particulières des mazdéens : meurtre de certains animaux sacrés saints pour le mazdéen (chien, loutre, bestiaux) (4); usage des bains chauds (5); négligence dans le soin du feu sacré (6); emploi des cosmétiques pour la figure et des cheveux artificiels par les femmes (7); la lamentation et les pleurs (8); l'usage de marcher avec un soulier (9) et d'autres. Le traité de théologie morale *Shâyast lâ-Shâyast*, traduit par West dans ses *Pahlavi Texts* est un répertoire de toutes les prescriptions de ce genre.

(1) SLS. xii. 4.

(2) Voilà la raison de l'emploi par les Parses des *dakhmas*, « tours de silence », sur lesquelles on expose les cadavres pour être dévorés par les oiseaux carnivores. Les animaux d'Aôharmazd sont les agents employés par lui pour débarrasser la terre de toute impureté.

(3) V. du reste de Harlez, *Introduction*, pp. ccxxxii-ccxxxiv.

(4) AVN. xlv, lxxv, lxxvii, etc.

(5) AVN. xli.

(6) AVN. lv, etc.

(7) AVN. lxxiii.

(8) AVN. lviii.

(9) AVN. xxv., SLS. iv. 12.

(4°) *Classification des péchés.*

248. On rencontre quelques essais de classification des offenses. D'un côté on distingue deux classes : les péchés qui font tort au prochain (appelés *hamémālan*), et ceux qui n'affectent que l'âme du pécheur (*rābānik*) (1). De l'autre côté, on divise les fautes (*ahūkān*) en deux sections : les mauvaises qualités antécédentes (*fraz*), telles que la concupiscence (*āzo*) et la colère (*khashm*); et les péchés conséquents (*avāz*), tels que la paresse (*çûctih*) et l'assassinat (*çpôjkarīh*) (2); c'est-à-dire, en péchés internes et externes (3).

249. On aimait beaucoup à assimiler les « maladies de l'âme » à celles du corps, et la médecine mazdéenne comprenait le traitement des maladies proprement dites et des péchés. C'était du reste bien naturel, car on attribuait les uns et les autres à l'action d'Aharman et de ses démons. Ainsi comme le corps contient des principes ou des germes de maladies (4), de même l'âme avait des principes de maladies spirituelles, savoir « l'ignorance, la tromperie (*friftārih*) (5), la colère (*khashmvadih?*), l'oisiveté (*çûctih*) (6), l'orgueil, le mépris des autres, l'impudicité, l'esprit meurtrier, l'impureté (*jehih*), la paresse » (7). Ces principes ressemblent assez aux « péchés capitaux » de la théologie chrétienne. En d'autres mots ce sont les passions naturelles (*cīhar*) exploitées par le démon Varūn (personnification des passions) (8). On les concevait aussi comme des démons

(1) SLS. viii. l. v. note de West.

(2) DK. iv. 157. 45.

(3) On les compare aussi aux maladies corporelles internes et externes, v. 44.

(4) Cf. notre § 146.

(5) Ce mot est mal transcrit (*fracstārih*) dans le texte de Peshotun.

(6) Peshotun veut lire *dēvatjastīh* (ce qui est impossible, au moins faudrait-il *dēvayastīh*). Mais le sens ne cadre pas ici. Pour *çûct*, v. Haug, *Old Pahlavi Pazand Glossary*, p. 209.

(7) DK. iv. 157. 41.

(8) DK. i. 48., iv. 157. 43.

femelles (*drûj*), propres à chaque personne. Celui-là est l'homme le plus fort qui sait combattre « sa propre *drûj* » et écarter de son corps ces cinq *drûjs* : l'avarice, la colère, l'impureté, la honte, le mécontentement (1).

III. MÉRITE. — RESPONSABILITÉ. — SCIENCE CASUISTIQUE.

250. On avait des idées assez précises sur les mérites et les démérites, la responsabilité, la récompense des œuvres. On a déjà vu que les bonnes œuvres faites sans attention ou à l'insu n'ont pas de mérite, ou bien très peu (2). De même les sacrifices du culte produisent toujours du mérite (*kerfak*), et si à cause de l'inattention du ministre, celui-ci ne le reçoit pas, néanmoins le mérite ne se perd pas, mais passe à un trésor (*ganj*) de mérites, placé dans les mains des *yazds*, qui peuvent en donner aux âmes des justes (3). De même le mérite des bonnes œuvres, perdu par le péché, renaît dans l'âme après la contrition et la confession accompagnée du propos de se corriger (4).

L'homme juste doit instruire son ami pécheur, autrement il se rend en partie coupable de ses fautes et aura grande honte au jugement dernier (5). Il en est de même du mari qui n'a pas instruit et corrigé sa femme (6). Il est souvent question de la responsabilité des parents envers leurs enfants (7) et des supérieurs envers leurs sujets (8).

251. Si les justes ne reçoivent pas leur récompense en ce monde, il faut l'attribuer à l'influence d'Aharman (9). Voici

(1) MK. xli. 8-11.

(2) MK. i. 25, 26.

(3) SLS. viii. 4. Spiegel a démontré l'origine sémitique de cette doctrine, EA. ii. 17.

(4) SLS. viii. 8.

(5) BD. xxx. 11.

(6) AVN. lxviii.

(7) DK. iv. 170.

(8) DK. i. 46.

(9) MK. xxxviii.

comment se font les rétributions de la vie future. A la fin de la vie de chacun on fait le bilan des œuvres bonnes et mauvaises, et le résultat détermine la condition de l'âme après la mort (1), comme nous le verrons du reste au chapitre suivant.

252. Encore l'homme sera-t-il jugé d'après les dons naturels qu'il possède. Ces dons se rapportent à l'amour (inné) de Dieu (*kām vai dātār*) et la capacité d'intelligence (*dānishno tūbāno*). Ainsi, l'homme qui possède par nature ces deux dons ainsi que l'amour de la religion, qui désire savoir la vérité et la recherche, et qui est en outre vertueux, celui-là sera sauvé, même s'il ne parvient pas à la vérité complète. De même celui qui manque de capacité pour rechercher la vérité, mais qui possède l'amour de Dieu et de la religion, et l'intelligence, et qui fait des bonnes œuvres, celui-là aussi sera sauvé. Un autre qui a l'amour de Dieu et de la religion, et qui est capable de faire des recherches, mais qui n'a pas la science de la Loi, sera sauvé par sa connaissance naturelle de Dieu. Et un autre qui n'a que l'amour de Dieu et de la religion, et qui manque de capacités intellectuelles, sera néanmoins sauvé. Finalement, celui qui n'a jamais reçu les dons naturels de l'amour de Dieu ni de la religion, à cause de cette privation (*barītak-ash i kām rāi*) involontaire, pourra même en dépit de ses péchés, être sauvé (2).

253. Ailleurs on admet le principe *necessitas non habet legem* (3); on emploie une certaine *ἐπιχειρία*, même quant aux souillures légales (4); on tient que l'intention est plus importante que l'acte même (5). En cas de doute, où l'on ne sait si l'acte est licite ou illicite, il ne faut pas le faire, mais — l'omettre si toutefois c'est possible (6). Il est enseigné qu'il faut toujours dire la vérité, même dans les cas où la

(1) AVN. vi. 9-11., xxxii., lx.

(2) DK. ii. 79.

(3) SLS. ii. 53.

(4) SLS. ii. 38-39.

(5) SLS. ii. 90, sqq.

(6) SLS. x. 25, 27.

vérité pourrait nous procurer beaucoup de trouble ou en causer à d'autres, et où la médisance pourrait nous procurer du bien (1). Cependant on peut faire du mal, même en disant la vérité, car « il y en a qui disent la vérité et deviennent par cela méchants; il y en a qui disent ce qui est faux, et deviennent par cela justes » (2). En apparence donc, on permettait de ne pas dire la vérité en certains cas.

#### IV. CONTRITION. — CONFESSION. — PÉNITENCE.

254. Les moyens de se débarrasser des péchés et de leurs conséquences sont la contrition, le bon propos et la confession. West a cru trouver dans le *patét* mazdéen un repentir « qui ressemble plus au repentir protestant, qu'à la pénitence romaniste », et en voici la raison : « la rémission (dans le système parse) dépend plutôt du changement mental que de l'acte corporel » (3). Nous avouons ne rien comprendre à cela. Est-ce que jamais une religion a fait dépendre la rémission principalement d'un acte corporel, et non d'un changement d'esprit? Mais nous n'avons qu'à regarder le texte même que commente West, d'après sa propre version :

« Pour le renoncement (au péché) la chose principale est celle ci, qu'on ne commette pas de péché volontairement; mais si par inexpérience, ou faiblesse, ou ignorance, un péché se reproduit, *alors on se présente devant les destours et les justes pour la confession (patét)*; et après cela, si l'on ne commet plus (de péché), alors le péché qu'on a commis est écarté de la personne, comme un vent de force centuple, rapide, fort, souffle tellement au-dessus d'un désert qu'il emporte toute l'herbe et les objets brisés qui s'y trouvent » (4).

Evidemment la chose principale est le changement inté-

(1) DK. i. 32. 3, 4, 5.

(2) SLS. xx. 14.

(3) MK. Version, p. 178, n.

(4) MK. lii. 16 sqq.

rieur, mais la confession publique en face des prêtres est une condition essentielle, qui diffère *toto cælo* de la justification du système protestant.

255. Le repentir de l'esprit, la pénitence par parole et par acte délivrent aussi l'âme de l'enfer, sous la direction du destour de la bonne Loi qui est le médecin de l'âme (*rûbâno-bezashk*), et qui est toujours cité comme absolument nécessaire pour le *patét* (1).

De plus, le repentir (*patitîh*) est nécessairement interne et externe. « Le devoir externe consiste en ce que le péché que le pénitent sait s'être attaché à lui doit être spécialement confessé (en paroles *bara gôbishno*) par lui; le devoir mental consiste en ce qu'il y renonce, avec cette pensée : dorénavant je ne pécherai plus » (2). C'est un crime que de cacher aucun péché commis, et cette doctrine est appuyée par l'anecdote d'Atâropât, fils de Zartûst (3).

« La douleur et le repentir, et la confession du péché, est-il encore dit, doivent être suivis par des bonnes œuvres, autant que possible, pour la rémission du péché (4). »

256. Ces pénitences étaient organisées par le sacerdoce, au point qu'on avait fait une systématisation minutieuse de tous les péchés comme développement des sept degrés de violence contre la personne cités dans l'Avesta (5). L'échelle fut appliquée à tous les crimes, et la gravité de chacun estimé par des poids (*dirhams* et *çtîrs*, grec *δραχμή, τράχηρ*). Ces poids étaient ceux de la balance d'or de Rashnû, qui pèse les œuvres des défunts (6). Puis on a traduit ces valeurs en véritables sommes d'argent, et ainsi on a établi une vraie échelle d'amende, une taxe sur les péchés (7). On peut.

(1) DK. i. 14.

(2) SLS. viii. 8.

(3) SLS. viii. 9, 10.

(4) MK. liii. 7-9.

(5) Vd. iv.

(6) AVN. v. 5.

(7) Pour les détails voir West dans PT. i. pp. 239-242 et de Harles, *Introduction*, ccxxviii-ix.

ainsi évaluer l'impôt sur certain péché cité par Ardâ Virâf à deux mille livres sterlings (1).

257. Il existe encore des formules de *patét* ou confession, dont une grande et une petite. Dans ces formules on commence par une prière, un acte de louange de Dieu, une proclamation des bonnes pensées, des bonnes paroles et des bonnes actions, et une détestation des mauvaises. Suit une longue liste de péchés avec leur gravité respective, péchés « par pensée, par parole, par acte » (*mânishntk*, *gûbishntk*, *kânishntk*). On termine par un acte de foi en Aûharmazd et aux vérités de la religion (2).

#### V. LA RELIGION : DEVOIRS DU FIDÈLE A SON ÉGARD.

##### (a) *La bonne loi. — La seule vraie religion.*

258. Les relations du fidèle avec la religion, « la bonne Loi » (*vêh dîno*, *shapîr dîn*), sont si importantes, qu'il nous sera nécessaire de consacrer un paragraphe spécial à leur considération.

Cette bonne religion est personnifiée comme existant dès le commencement avec Aûharmazd. Elle ne peut être connue des hommes que par révélation (*pitâkih*) (3). Cette révélation fut faite d'abord à Mâshya et Mâshyôi, plus tard à Yim (4).

Il n'y a qu'une seule religion (*aîvak dîno*) (5), toutes les autres sont rudement attaquées et condamnées, — surtout celles des juifs, des manichéens et des chrétiens.

On respecte beaucoup la tradition (6). Il y a six systèmes autorisés d'interprétation, mais ils ne concordent pas toujours entre eux (7).

(1) Haug, édit. d'AVN., p. 170, n.

(2) Voir le *Patét-i khûd*, chez de Harlez, *Manuel du Pehlevî*, pp. 144-151.

(3) DK. i. 57.

(4) DK. i. 12.

(5) DK. iv. 150.

(6) DK. i. 17.

(7) SLS i. 4.

259. Le sage, dont il est question dans le *Mainyo-i Khard* fut très troublé de la variété et du nombre des religions sur la terre. « S'il est certain, disait-il, que la religion de Dieu est la vérité et sa loi excellente, et qu'il est bienveillant et miséricordieux envers ses créatures, pourquoi tant de religions, de croyances et de principes parmi les hommes? ». Alors il considéra qu'il fallait se donner beaucoup de peine pour son âme, car le corps retourne à la poussière, et qu'on dépend tout à fait de l'âme. C'est pour cela qu'il voyagea de ville en ville, de pays en pays, et interrogea les docteurs de toutes les religions. Mais il fut désolé de les trouver tous divisés entre eux et se contredisant les uns les autres. Il fut par là confirmé dans la bonne religion (mazdéenne), il demanda avec zèle l'instruction des prêtres sur les questions qui le troublaient; de sorte qu'à la fin l'Esprit de la sagesse s'est montré à lui pour l'instruire (1).

260. Tous ceux qui appartiennent à la bonne religion, n'y appartiennent pas de la même façon. On peut y être attaché par l'intelligence (*dānishno*), par la disposition naturelle (*hēm*), ou par une simple habitude (*hūk*). On distingue ainsi huit classes d'hommes. Ceux qui appartiennent à la religion par les trois liens, ceux qui y tiennent par deux d'entre eux (et il y a parmi eux trois variétés), ceux qui y sont attachés par un seul de ces moyens (trois espèces), enfin ceux qui ne sont aucunement attachés à la religion (2).

(b) *Le sacerdoce. Son importance.*

261. L'importance de la religion mazdéenne assurait celle du sacerdoce, non seulement dans le corps social, mais aussi dans ses relations avec chaque individu. En effet le prêtre devait non seulement être le ministre du culte, le conservateur et le docteur de la tradition sacrée, le juge

(1) MK. i. 14-ān.

(2) DK. iv. 149.



(*vactr*) de la loi (1), mais il était aussi le médecin spirituel de chaque âme (2). Dans les cas de difficulté, il faut consulter son destour, car il a été créé avec des qualités qui le rendent apte à combattre l'erreur (3). C'est lui qui nous aide à échapper à l'enfer (4). Sa profession (*pishak*) est la plus excellente (*afartûm*) entre les quatre (5). Il y a cinq raisons de cette supériorité : (1°) le prêtre possède les attributs des deux classes des guerriers et des agriculteurs ; car il doit guerroyer contre les démons et labourer (le terrain) du culte de Dieu ; (2°) tous les hommes doivent apprendre des prêtres les règles de la moralité et leurs devoirs religieux ; (3°) le prêtre est supérieur à cause de l'excellence de ses récitation (des livres sacrés), par sa position et les marques du sacerdoce ; (4°) dans le corps social, le prêtre correspond à la tête, tandis que le guerrier correspond à la main, l'agriculteur au ventre (*ashkum*), l'artisan aux pieds ; (5°) le prêtre est le plus près de l'âme et lui commande (6).

262. Le chef des prêtres, le mobed des mobeds (*magûpatân magûpat*), est une espèce de pontife suprême, dont les décisions *ex cathedra* sont de première autorité (7). Dans le livre pehlevi *Kārnamak-i Ardešîr-i Pâpakân* (Gestes d'Ardešîr, fondateur de la dynastie sassanide), ce roi consulte le mobed des mobeds sur ce qu'il doit faire (*maman yehçânth afash maman kûnishno*) dans un cas difficile (8).

On attendait du pouvoir civil le soutien et l'assistance de la religion ; delà l'importance de l'union entre les deux pouvoirs (9).

(1) DK. ii. 69. 2.

(2) DK. iv. 157.

(3) BD. xix. 36-37.

(4) DK. i. 14.

(5) DK. ii. 69.

(6) DK. i. 42., voir aussi Justi, *Geschichte*, p. 222, qui cite ce passage d'après Peshotun.

(7) DK. ii. 67.

(8) Texte cité par Peshotun, *Dinhhart*, t. ii, p. 69, n.

(9) DK. i. 58.

(c) *Autres religions. — Infidèles. — Apostats.*

263. La religion mazdéenne n'était rien moins que tolérante. Elle était la seule bonne parmi les diverses religions ; toutes les autres étaient mauvaises (1). Tout spécialement on condamnait les religions juive, manichéenne et chrétienne (2) : il fallait combattre « la religion judaïque (*kēshi yīhud*) d'Arûm (=l'empire grec), celle du Messie (*Mashih*) de l'ouest, et celle de Manis (*Mânâi*) de Turkestan ». Ailleurs la seule religion pure est la mazdéenne ; celle du Sīnk est mixte ; celle du Zandīk, du chrétien (*Tarsāk*), du juif et d'autres sont mauvaises encore. Le christianisme avait encore un troisième nom, celui de *kiliçyākīh* (3), pour lequel nous avons l'autorité de Neryoseng, dans sa version sanscrite du *Yaçna*. Ce mot est formé du persan *kiliçya* - *ἐκκλησία* (4). Nous avons vu qu'il y a un démon spécial, — *Shédâ-çpīh*, « le démon blanc », — attribué au christianisme (5). Il est très remarquable, et en même temps, d'une haute importance pour déterminer l'âge de nos sources, qu'aucun de ces passages ne souffle mot de l'Islâm, en attaquant les mauvaises religions. De plus, on associait toujours le christianisme avec Arûm (6) ou Rûm, — c'est-à-dire, l'empire grec, continuellement en hostilité avec les rois sassanides. Toutes ces indications sont précieuses, au point de vue historique.

264. Parlant des adorateurs anaryens des démons (*dēviyaçnân anatr*) et des sectaires ou apostats (*ahramôkân*), le *Dinkart* enseigne que toute communication avec eux est une cause d'impureté, qu'il ne faut pas manger avec eux, qu'il faut laver trois fois avec de l'eau chaude les vases dans

(1) DK. iv. 150, 138.

(2) DK. i. 29., iv. 150., SLS. vi. 7.

(3) BY. ii. 49.

(4) West, PT., i., p. 200. Ces explications sont dues à M. Darmesteter.

(5) BY. iii., 3, 5, 8.. cf. notre § 127.

(6) Il n'est guère nécessaire de relever l'erreur de Peshotun, qui y voit l'Arménie, DK. ii, Glossaire.

lesquels ils ont mangé ou bu (*tashto va patishvar-i valman-shâno patash vahdûnand*, 3-*bâr pavan zak-i garm avo shôctan*); un mazdéen se souillerait en mangeant avec cette vaisselle (1).

265. La conversion de l'adhérent d'une mauvaise religion (*ak-dîno*) à la bonne religion est permise (2). Un tel infidèle (*ak-dîno*), selon Kûshtano-bûjêd, le commentateur, peut échapper à l'enfer par des bonnes œuvres (3). Mais pour l'apostat (*ahramôk*) il n'y plus d'espoir : il ne ressuscitera pas même au dernier jour (4).

Le gouvernement ne doit pas être tolérant envers les apostats, mais « livrer leur corps (aux supplices) à cause de l'âme » (5).

#### VI. MORALE SENTENCIEUSE DU MAZDÉISME.

266. Comme conclusion, nous devons dire un mot du uode *proverbial* qu'affectent les traités pehlevîs, et tout spécialement le *Mainyo-i khard* (6). Ce sont des sentences morales qui rappellent d'une manière frappante celles des livres sapientiaux de l'Ancien Testament. On y aime surtout les listes, les énumérations de contraires, les aphorismes. Il serait évidemment impossible d'en citer beaucoup, nous ne pouvons qu'en indiquer brièvement quelques uns.

267. Voici les choses auxquelles il ne faut pas se fier : les richesses, un roi, le respect humain, ses parents et ses ancêtres, la vie (7).

Ne dispute pas avec un homme méchant; n'aie pas d'association avec l'avare; ne va pas à la porte des rois avec le calomniateur; n'aie aucune relation avec le mal famé; ne sois pas associé avec l'ignorant; ne te querelle pas avec un

(1) DK. i. 36.; 49. 3.

(2) DK. iii. 70.

(3) SLS. vi. 6., DK. ii. 97. 5.

(4) SLS. xvii. 7.

(5) MK. xv. 22-25.

(6) V. nos remarques au ch. I, § 53.

(7) MK. ii. 102-110.

sot; ne marche pas dans les rues avec un ivrogne; ne fais pas d'emprunt chez le malveillant (1).

268. Il y a quatre espèces de femmes : celle qui est bonne et pas mauvaise; celle qui est bonne et mauvaise; celle qui n'est ni bonne ni mauvaise; celle qui est mauvaise et n'est pas bonne. Si tu veux être heureux, choisis la première; cependant la deuxième aussi pourra être bonne ménagère : mais garde toi de choisir ou l'une ou l'autre des deux dernières (2)!

Les quatre choses auxquelles il faut toujours penser sont : la mutabilité du monde, la mort, le jugement, l'enfer (3).

269. Les sept choses les plus mauvaises sont : un roi qui n'est pas capable de maintenir son royaume en paix; un gouverneur qui est sans capacité, sans reconnaissance, sans affabilité; un ami auquel on ne peut se fier; des parents qui n'aident pas dans la nécessité; une femme avec laquelle on ne sait pas vivre en paix; un enfant qui ne se conduit pas bien; une cité où il n'y ni vertu ni sûreté (4).

Les quatre choses qui ont besoin d'être surveillées le plus : un enfant, une femme, une bête de somme, le feu (5).

270. Mieux vaut la pauvreté honnête que la richesse sans probité (6). La libéralité faite avec les biens d'autrui n'apporte aucun bien au donateur, mais profite à celui à qui ils ont été volés (7).

On connaît la racine (*bân*) par le fruit (*bar*) et le fruit par la racine (8).

Le vin pris avec modération est bon, bu avec excès il nuit; le vin manifeste la bonne et la mauvaise disposition (9).

(1) MK. ii. 54-63., cf. *Eccles.* viii. 1-5, 18-21.

(2) DK. ii. 72.

(3) MK. xviii.

(4) MK. xxxiii.

(5) MK. xxix.

(6) MK. xv. 4., DK. iii. 68.

(7) MK. xv. 7-8.

(8) DK. iv. 153. 2.

(9) MK. xvi. Cf. *Eccles.* xxxi, 31-39.

## CHAP. VII. L'ESCHATOLOGIE.

271. Notre description de la morale mazdéenne serait incomplète, sans un aperçu de l'eschatologie, qui en forme le complément nécessaire. Car ici bas Aûharmazd dispense ses bienfaits aux bons et aux mauvais, — *pluit super justos et injustos*, — et les bienfaits de ce monde ne sont pas toujours accordés à la vertu ; ce n'est qu'au ciel et en enfer que les justes et les méchants auront leur récompense et leur châtimement (1).

Sans doute, sauf certains développements tout naturels, nous n'avons pas à ajouter grand'chose sur ce point à la doctrine avestique. Cette circonstance nous permettra d'esquisser assez brièvement cette partie de la philosophie religieuse.

Nous devons, donc, considérer (1<sup>o</sup>) les fins dernières, *novissima*, des hommes pris individuellement : la mort, le jugement, l'état après la mort ; et (2<sup>o</sup>) les *novissima* du monde entier : derniers jours, résurrection, ἀποκατάστασις.

### I. SORT DE L'ÂME APRÈS LA MORT.

#### (a) Avant le jugement individuel.

272. Les aventures de l'âme après la mort forment le sujet favori des descriptions de la littérature mazdéenne. Dans l'Avesta, cette histoire pittoresque est déjà racontée deux fois (2). Dans nos traités pehlevi de l'époque sassanide, nous en trouvons trois répétitions, — dans le *Mai-nyo-i Khard*, dans l'*Ardâ-Virâf Nâmah* et dans le *Dinkart*. Nous tâcherons de reproduire rapidement, d'après ces trois sources, cette scène saisissante d'outre-tombe.

(1) MK. xxxviii.

(2) Vd. xix. 89-112., Yt. xxii (*Hadhoht Nash*).

273. Après la mort, le chien et l'oiseau dévorent le cadavre et la partie périssable (*sejinak*) (1) tombe à terre. Mais l'âme, dégagée du corps, se tient assise pendant trois jours et trois nuits à la tête du corps, récitant un vers des *gâthâs*; pendant ce temps, si c'est une âme de juste, elle jouit d'un bonheur immense (2).

A l'aurore du quatrième jour (3) l'âme du juste s'avance vers un lieu où souffle un vent qui apporte le doux parfum des arbres, parfum plus doux que tous ceux que l'homme a jamais aspirés pendant la vie, un vent qui souffle du sud, le côté de Dieu (4). Il faut se rappeler que dans le système mazdéen, l'âme est représentée par un jeune homme, idée contraire à notre langage poétique et mystique, qui aime à prêter à l'âme les charmes du beau sexe.

Sur son chemin, l'âme rencontre une belle apparition, — une jeune fille, de forme gracieuse, très belle, vertueuse, au cœur et à l'âme charmante, brillante, délectable aux yeux (5), plus belle qu'aucune jeune fille du monde (6). Étonnée, l'âme s'écrie : « Qui es-tu? Car je n'ai jamais vu de ma vie vierge plus belle, plus gracieuse que toi ».

« Je ne suis pas une jeune fille, — répond cette apparition, — mais je suis tes bonnes œuvres, ô jeune homme aux bonnes pensées, aux bonnes paroles, aux bonnes actions, à la bonne religion! C'est à cause de ta volonté et de tes bonnes actions, que je t'apparais si grande et si bonne, si parfumée, si triomphante et si libre de trouble. Quand tu t'es abstenu de l'idolâtrie, des actes de violence et d'oppres-

(1) MK. ii. 113, West dans le *Muséon*, t. ii., n. 3.

(2) AVN. iv. 8-14.

(3) MK. ii. 115., à l'AVN. iv. 15, « la troisième aurore, » ce qui revient à la même chose, si l'on compte le jour de la mort comme le premier des quatre jours.

(4) AVN. iv. 16-17.

(5) AVN. iv. 18-20., DK. ii. 75.

(6) MK. ii. 126. Cependant ce livre diffère de toutes les autres sources, y compris l'Avesta, en ce qu'il place la rencontre avec la belle fille *après* le trajet du pont Cinwat; dans tous les autres livres, l'apparition aide l'âme à passer le pont.

sion, du mensonge et de la fausseté, et qu'au contraire, tu as pratiqué le culte de Dieu, que tu as été bienveillant pour ton prochain, que tu as donné l'hospitalité, et soigné le feu; alors moi qui étais déjà robuste, tu m'as rendue plus robuste; moi qui étais vertueuse, tu m'as faite plus vertueuse; moi qui étais digne, exaltée, honorée, excellente, brillante, tu m'as rendue encore plus digne, plus exaltée, plus honorée, plus excellente, plus brillante; à moi qui possédais un trône resplendissant, tu en as donné un plus splendide (1). Voici! je t'appartiens car je représente les bonnes pensées, les bonnes paroles, les bonnes actions, qui furent pensées, dites » (2).

274. Précisément le sort contraire attend l'âme du méchant. Elle aussi passe trois jours et trois nuits, errant près de la tête du corps, chantant un vers des *Gāthās*, mais un bien triste et bien lugubre : « O créateur *Aharmazd*! à quelle terre vais-je? où sera mon refuge » (3)? Pendant ce temps, l'âme voit de ses propres yeux tous les crimes et tous les péchés commis pendant toute sa vie (4). De plus son angoisse et sa misère égalent tout ce qu'un homme infortuné et misérable souffre pendant sa vie mortelle (5).

A l'aurore du quatrième jour, cette âme quitte sa station (6) et s'avance vers un endroit où elle rencontre un vent froid du nord, empesté, de plus mauvaise odeur qu'aucun vent de ce monde (7). Et dans ce vent, lui apparaît une femme, comme une prostituée (*jēh*), vieillie, la bouche béante (?), bancale, aux hanches amaigries, couverte d'écailles (ou de taches) comme un *khrafctar* hideux, sale et puante (8).

(1) AVN. iv. 21-33; MK. 127-139.

(2) MK. ii. 136.

(3) AVN. xvii. 5-7., MK. ii. 158-159.

(4) MK. ii. 160.

(5) AVN. xvii. 8-9.

(6) Selon le MK. le démon *Vizarsh* arrive d'abord et lie l'âme avec une étroite chaîne, ii. 161. Voir aussi BD. xxviii. 18.

(7) AVN. xvii. 10-11.

(8) AVN. xvii. 12., DK. ii. 75. Ce dernier livre appelle la fille mauvaise et laide *carāttiyō* (épelé en caractères avestiques), par opposition au nom

• Qui es-tu? — s'écrie l'âme méchante, — car jamais je n'ai vu de créature d'Aôharmazd ou d'Aharman plus laide, plus sale, plus vile que toi! »

• Je ne suis pas une fille, ô monstre (*zisht*) que tu es! — répond elle, ô jeune homme de mauvaises pensées, de mauvaises paroles, de mauvaises actions! C'est par ta volonté et tes actes que je suis rendue hideuse et vile, méchante et maladive, pourrie et puante, infortunée et misérable, comme tu me vois. Voyant les autres pratiquer le culte de Dieu, protégeant l'eau et le feu, donnant l'hospitalité et des aumônes, exerçant la stricte justice et l'incorruptibilité, — toi au contraire, tu as suivi la volonté d'Aharman, tu as été avare et tu as fermé ta porte, tu as été injuste et tu as porté faux témoignage. C'est pourquoi, moi qui étais déjà méchante tu m'as faite plus méchante, j'étais hideuse et tu m'as faite plus hideuse, j'étais pleine de terreur, habitant au nord, déshonorée, méprisée, — tu m'as rendue plus hideuse, plus pleine de terreur, habitant plus au dord, plus déshonorée et plus méprisée! Voici que je [sais de toi! On me maudit longtemps, avec une exécration continuelle et en compagnie d'Aharman » (1).

275. Nous avons déjà relevé l'étrange idée de Haug, qui voyait dans ces deux femmes rencontrant l'âme les *fravôhars* du juste et de l'injuste (2). Jamais un *fravôhar* n'est considéré comme mauvais ou hideux, ni capable d'être changé et corrompu par les actions de l'âme; jamais non plus ils ne sont représentés par des femmes, mais plutôt par des guerriers (3). De plus, ces filles nous disent explicitement ce qu'elles sont : la personnification (4) des œuvres bonnes ou mauvaises de l'homme; voilà donc un témoignage peu suspect.

*Katno* (dans les mêmes caractères) appliqué à la belle vierge. Apparemment pour le DK le mot avestique *carâtiti* avait un mauvais sens; mais il semble signifier simplement jeune fille, travailleuse, v. Justi, *Handbuch*, s. v., de Harlez, ad Vd. v. 171.

(1) AVN. xvii. 13 26., MK. ii. 168-181.

(2) V ch. iii. § 117.

(3) BD. vi 3.

(4) « Ebenbild seiner guten Werke », dit Spiegel, EA. ii. 228.



Mais on ne peut en croire ses yeux quand on lit chez le docte éditeur du *Dinkart* que ces deux apparitions sont respectivement des formes de ce qu'il appelle le « *Spenamino* » et le « *Ghanamino*!! » (1). Il faut bien avoir perdu toute idée de la signification exacte de ces termes pour se permettre pareille confusion (2).

(b) *Le pont Cinvat et le jugement de l'âme.*

276. Tout près du lieu de ces rencontres, se trouve le célèbre pont Cinvat (*Cinvar* ou *Cinvat pûhal*) (3) qui unit ce monde au monde d'outre-tombe. Ce pont est situé sur « le pic du jugement » (*Cakâd-i Dâtîk*), qui est au milieu du monde, et qui semble être une partie de l'Albûrz (4). C'est « le pont de l'âme » (5), le lieu du jugement (6). Très souvent il y a seulement mention « du pont », lorsqu'il est parlé de la rétribution future : ainsi nos omissions des cérémonies du culte « vont au pont comme péchés » (7). Certain homme à cause de ses péchés subira « le pont » (*pavan vanâç dahish nih pûhal*) (8).

277. C'est là que sont les trois juges des morts, — Mitro, Çrôsh et Rashno. Beaucoup d'autres génies, comme Ataro, Vâi le bon, Vahram, et des démons, tels que Aêshm, Vâi le mauvais, Frezist, Nizist, et surtout Vizarsh, s'assemblent pour se disputer l'âme (9).

Le jugement s'accomplit au moyen de la balance d'or de

(1) Version du DK, t. ii, pp. 82-83.

(2) Dans le système de Mâni, c'est aussi une jeune fille qui rencontre l'âme du juste après sa mort; et, sauf le jugement, la description qu'il donne du sort de l'âme pendant ce temps concorde exactement avec celle du DK. Cf. Spiegel, EA. ii. 227-8.

(3) Le nom parse est *Candôr*.

(4) BD. xii. 7.

(5) SLS. xi. 2.

(6) BD. xii. 7.

(7) SLS. xii. 31.

(8) DK. iv. 158-9.

(9) MK. ii. 115, sqq.

Rashno le juste, dont l'exactitude scrupuleuse, comme nous l'avons déjà vu, pèse les actions du défunt (1). Or, si les bonnes œuvres pèsent plus que les mauvaises, l'âme est admise au ciel; si, au contraire, les mauvaises l'emportent sur les bonnes, elle est destinée à l'enfer; mais si les bonnes actions et les péchés sont exactement égaux, alors l'âme doit entrer dans l'état moyen (*haméstagân*) (2).

La décision portée, l'âme s'avance vers le pont redoutable, dont le trajet est le chemin le plus terrible qui existe (3).

278. Le passage de ce pont dépend de l'état où se trouve chaque âme. Si l'âme est vertueuse, la belle fille qui personifie sa bonne vie, l'aide à passer avec facilité (4), et alors le pont a une largeur de neuf portées de javelots (5), ou même d'une lieue (6). Çrôsh et Ataro, aussi, et les autres génies aident l'âme à passer, comme ils ont fait pour Ardâ Virâf (7).

Mais si l'âme est pécheresse, elle tombe aussitôt entre les mains du démon Vizarsh, qui la bat et la torture sans pitié. En vain l'âme pleure et s'écrie, implorant la miséricorde et luttant pour sa vie : personne, ni les bons génies ni les démons, ne l'aide; et à la fin, Vizarsh la tire, tout épuisée, dans l'enfer (8). Est-ce que cette âme passe le pont? Selon le *Dinkart* (9), oui; mais nos autres sources n'en parlent pas. On sait que les auteurs plus récents ont imaginé un pont, formé comme nos rasoirs, ayant un côté très large et l'autre mince comme le tranchant; ce pont est capable de se tourner, et présente la surface large et plate au bon, et le tranchant mince au méchant, de sorte que celui-ci ne peut

(1) V. ch. iii, § 104.

(2) MK. xii. 13-15.

(3) MK. xli. 13.

(4) DK. ii. 75.

(5) AVN. v. 1.

(6) MK. ii. 123.

(7) AVN. v. 2.

(8) MK. ii, 164-6.

(9) DK. ii. 75.

absolument passer et tombe en enfer (1). Rien de cela ne se lit dans nos traités de l'époque.

279. Spiegel (2) et d'autres après lui (3), représentent ce pont Cinvat comme gardé par un chien *zarîngôsh*, c'est à-dire « aux oreilles jaunes », espèce de Cerbère, qui repousse du pont les démons et les âmes des méchants, et que l'on compare fort naturellement aux deux chiens jaunâtres (*udumbala*, RV., x. 14-12) des enfers védiques. Mais nous savons maintenant que le passage de la vision d'Ardâ Virâf, sur lequel on a basé cette croyance, n'existe ni dans les textes pehlevi ni dans les textes parses, mais seulement dans une version persane en vers de date récente (4), dont la traduction anglaise de Pope était seule connue de Spiegel quand il écrivit sa *Littérature traditionnelle*. Il n'y a aucune mention de ce chien dans nos autres sources de l'époque (5).

280. C'est en ce point que le *Mainyo-i Khard* se sépare des autres livres; car il introduit ici pour la première fois la rencontre de l'âme avec la jeune fille, incarnation de ses actes.

Le pont passé, l'âme du juste sent encore une fois une brise délicieuse, parfumée, plus douce qu'aucune autre brise et s'écrie : « Quelle brise est-ce là? car jamais dans le monde un vent d'un si doux parfum ne m'a rencontré. »

« C'est la brise céleste », répond Çrôsh (6); et à ce moment en effet l'âme entre au ciel, à la considération duquel il faut maintenant passer.

### (c) *Le monde d'outre-tombe.*

#### i. *Le Ciel.*

281. Si nous cherchons à nous orienter dans les régions

(1) *Dâdtân-i Dinîk*, xx, xxi (ap. West. PT. ii).

(2) *Trad. Lit.*, p. 124.

(3) Van den Gheyn, *Cerbère* (Bruxelles, 1883), p. 14.

(4) Haug, *Introductory Essays* (to AVN.), p. xx.

(5) Quant aux deux chiens de l'Avesta, Vd. xiii. 25, cf. de Harlez, *Introduction*, p. clvi.

(6) MK. ii. 140-144.

mystiques d'outre-tombe, nous rencontrons tout d'abord dans le *Dinkart* le morceau de cosmologie que voici :

*Açmāno pīrāmūni viçpāno cigūn khāih mehim vāi. Va anda-rūni açmāno çūk 3 atnyók : aivak roshano-i ayomāik tām (1), vehih-i ayomāik çarūtarīh, va shātīh (2) ayomāik bīsh. Cigūn çūdki avartūm afash shem « garōtmāno vahisto. » Avartūm zagash pāik gāçi dātār Aūharmazd, va pāik gāçi Amāraçpend va avarīk yazdān, va azarānātano fravāhar va roshnān i vī-nīshnīk va pavan avīzakīh men ag-i dat (3).*

« Le ciel est autour de tout, comme l'œuf autour de l'oiseau. Et au milieu du ciel il y a trois espèces de localités ; (et aussi) une lumière sans ténèbres, une bonté sans méchanceté, et un plaisir sans mal. Comme il est le lieu suprême, son nom est *Garotman* « le plus excellent ». Ce (lieu) suprême est la région d'habitation du créateur Aūharmazd, et la région d'habitation des Ameshoçpends et des autres yazds, et des fravāhars de ceux qui ne sont pas encore nés, et des visions brillantes, et possédant la pureté sans tache. »



Ici donc nous avons un ciel triple, au-dessus duquel est un ciel suprême, demeure de Dieu et des bons esprits et le *Garotman*.

282. Ailleurs, on distingue également quatre cieux, (1°) *hūmat*, le ciel des bonnes pensées, (2°) *hūkht*, le ciel des bonnes paroles, (3°) *hūvarsht*, le ciel des bonnes actions, et au-dessus de tout (4°) le *garotman* tout brillant, qui est suréminent (4).

La région *hūmat* s'étend depuis les étoiles jusqu'à la lune ; l'*hūkht*, depuis la lune jusqu'au soleil ; et l'*hūvarsht*, depuis le soleil jusqu'au ciel *garotman*, où demeure le créateur (5).

283. La même division se trouve précisément dans la vision d'Ardā Viraf.

(1) En corrigeant la leçon *ayomatktūm*.

(2) En lisant  au lieu de .

(3) DK ii. 74. 2.

(4) MK. lvii. 13.

(5) MK. vii. 1-12.

On sait que, selon la légende, ce saint destour vivait sous le roi sassanide Shâhpûr II (309-380 après J. C.). La religion mazdéenne s'était fortement corrompue, les traditions s'étaient altérées ou perdues, et le grand ministre de ce roi, le zélé Atarôpâdi Marçpendân (connu dans l'histoire sous le nom d'Aderbad Mahrespand), chercha le moyen de rétablir la tradition dans sa pureté. Parmi tous les destours du royaume, Ardâ Virâf fut choisi comme le plus saint. Il semble que l'un de ses titres principaux à cette réputation ait été sa pratique du *khvétûk-daç*, — il avait pour femmes chacune de ses sept sœurs (1)! A ce saint homme on donna donc, après maintes cérémonies, une dose du narcotique *mang*, et bientôt tombant dans une espèce de sommeil, son âme s'en alla vers le monde d'outre-tombe et y resta sept jours. Pendant ce temps, Ardâ Virâf, comme Dante, traversa le pont Cinvat, et visita en détail les cieux et les enfers; dont il nous a laissé une description détaillée, qui rappelle d'une manière saisissante l'immortelle épopée italienne. Ses guides étaient les deux génies Çrôsh et Atâro.

284. Après avoir passé le pont, il vit d'abord le lieu de l'*hamêstâkân* (2), dont nous parlerons plus tard. Puis il traversa les trois cieux inférieurs.

Dans le ciel *hûmat*, qui occupe la région stellaire (*çtar pâîk*) il vit des âmes dont la gloire brillait comme les étoiles. C'étaient celles qui pendant la vie ne priaient pas, ne récitaient pas les *Gâthâs*, ne pratiquaient pas le *khvétûk-das*; toutefois elles ne jouissaient pas de souveraineté et n'avaient aucun gouvernement de provinces ou de tribus (*khâtâih, daçûpatîh, çardarîh*); mais pour le reste, elles étaient justes et faisaient de bonnes œuvres (3).

Dans le deuxième ciel, *hûkht*, les âmes avaient l'éclat de la lune. On ne dit rien de leur position sociale; mais elles ne pratiquaient pas les trois actes de piété, cités plus haut, bien que pour le reste, elles fussent vertueuses (3).

(1) AVN. ii. 1, 2.

(2) AVN. vi.

(3) AVN. vii.

(4) AVN. viii.

Le troisième ciel, *huvarsht*, contenait les bons rois, les bons gouverneurs et les bons chefs (1).

285. C'est exactement par le même chemin que chaque âme juste passe par les trois cieus pour arriver à la lumière suprême du *garotman* (2).

Au seuil du ciel suprême, tous les Yazds et les Amesha-spendas (3), comme aussi les âmes des justes (4), avec une courtoisie vraiment orientale, s'avancent pour saluer le nouveau venu, comme ils ont fait pour Viráf. On lui demande comment il a pu arriver du monde matériel à l'immortalité? et on l'invite à accepter l'hospitalité du ciel (5).

« Ne demandez rien de lui, — s'écrie alors le créateur Aûharmazd, — puisque séparé de son corps il est arrivé par le chemin terrible. Mais apportez lui la nourriture le plus délicieux, le *maidyôzarm raogan*, afin qu'il se repose « du pont des trois nuits »; et faites-le asseoir sur un trône orné de pierres précieuses » (6).

Cette nourriture céleste est appelée par Ardâ Viráf *anôsh* (7), qui veut dire littéralement ambrosie (*hôsh*=mort). Le premier nom signifie l'« huile (ou le beurre) de la fête *maidyôzarm* », l'un des *gahanbars*, ou fêtes des saisons, — une espèce de liqueur grasse. Cette boisson est offerte par les yazds à l'âme de chaque homme et de chaque femme juste qui entre dans la gloire (8).

286. Arrivé à ce point de son itinéraire, Viráf nous dit que Vohûman l'a pris par la main et l'a présenté à Aûharmazd lui-même, — lequel, du reste, comme nous avons vu, n'est visible que sous forme de lumière, comme le שכינה

(1) AVN. ix. Haug pense que les habitants de ces trois cieus inférieurs ne sont pas des mazdéens, mais des justes appartenant à d'autres religions; ce qui semble très probable. *Introductory Essay*, p. lxii.

(2) MK. ii. 145.

(3) MK. ii. 147, sqq.

(4) AVN. x. 2, sqq.

(5) MK. ii. 148-9., AVN. x, 3-5.

(6) MK. ii. 150-4.

(7) AVN. x. 2.

(8) MK. ii. 156.

de l'Ancien Testament. Là il rencontra aussi les fravâhars de Gayomart, Zartûsht, Vishtâçp et autres héros de l'antiquité; aussi bien que les génies. Est-ce que ces fravâhars sont unis aux âmes de ces saints? Virâf n'en dit rien; mais on peut le déduire des principes psychologiques.

287. Puis il a fait le tour du ciel suprême, et a vu toutes les récompenses des justes. Sa description cependant en est bien courte. Haug (1) a dressé le catalogue des vertus et bonnes œuvres récompensées. Ce sont encore celles que nous avons recensées au chapitre précédent : la libéralité, la récitation des *Gâthâs*, le *khvétûk-daç*, le bon gouvernement (2), la véracité, la destruction des *khrafçtars*, le soin du bétail et l'agriculture, l'instruction des ignorants, la pacification, etc. (3).

Toutes les âmes sont dans la gloire, splendidement vêtues, et pleines de bonheur. Les femmes, vertueuses et obéissantes à leurs maris, semblent être placées à part (4).

288. Quant aux délices du ciel, Virâf ne nous en dit rien. Mais nous apprenons par d'autres sources que les âmes des bienheureux sont immortelles, impassibles, sans peur, resplendissantes, pleines de toute joie, de tout bonheur et de bonté; elles jouissent perpétuellement d'un zéphyr odoriférant, dont le parfum ressemble à celui du basilic (*çparham*); elles n'ont aucune satiété de leur vie céleste; elles ont la société des Yazds et des Ameshoçpends et de tous les justes pour toute l'éternité (5).

## ii. L'Enfer.

289. Les âmes dont les péchés excèdent les bonnes œuvres vont en enfer (*dîshahû*, le mauvais lieu). Nous avons une

(1) *Introductory Essays*, pp. lxiii-iv.

(2) Probablement les rois et chefs dans le ciel *hûvarshta* ne sont pas des mazdéens.

(3) AVN. xii-xv.

(4) AVN. xiii.

(5) MK. vii. 13-17., AVN. xv. 21, 22.

description de ce lieu de tourments par Viráf, elle est beaucoup plus longue et plus détaillée que celle du ciel.

Il y a d'abord, correspondant aux divisions du ciel, trois enfers primaires, et un lieu plus profond. Les trois premiers s'appellent *dúshmat*, *dúshúkht*, *dúshvarsht*, après lesquels un quatrième pas conduit l'âme du méchant aux ténèbres les plus profondes (*tárikhtúm*), où règne Aharman lui-même (1).

290. L'enfer se trouve au centre de la terre (*dúshahú yín mthan damik*) (2). Aussi faut-il le distinguer des « ténèbres sans fin » qu'habitait Aharman avant la création (3). Les mauvais esprits en sortent par un trou, dont l'ouverture se trouve au mont Arezûr, qui est dans la direction d'Arûm (4) (l'empire grec).

Tout autour de l'enfer est un grand fleuve triste et lugubre, formé des larmes de ceux qui font des lamentations pour les défunts (5), ce qui était défendu par le mazdéisme.

291. Viráf, après avoir décrit au long les peines des damnés aux enfers, dit que Frosh et Atáro l'ont conduit « au mont Cakát-i Dáltik (6), au-dessous du pont Cinvat, dans un désert », et lui ont montré « l'enfer dans la terre au milieu de ce désert, au dessus du pont Cinvat » (7). Haug a cru que peut-être il s'agissait encore d'un autre enfer. Mais bien que le passage soit un peu obscur, il nous semble qu'il ne décrit pas autre chose que l'enfer le plus profond, où habite Aharman; car ses gémissements et ses cris et ceux de ses démons retentirent de ce lieu, de telle manière que Viráf eut peur qu'ils ne secouassent les sept *keshvars* de la terre et il en fut fort troublé. Puis rassuré par ses guides, il avança « plus loin dans cet enfer lugubre (8) », dont, du reste, il donne la description au chapitre qui suit.

(1) MK. vii. 20-22.

(2) BD. iii. 27.

(3) Spiegel, EA. ii. 121.

(4) BD. xii. 8, 16.

(5) AVN. xvi.

(6) Voir §

(7) AVN. liii. 1-3.

(8) AVN. liii. 4-11.



292. Le lâche et cruel Aharman avec ses démons, dès que l'âme s'est présentée dans ce lieu affreux, commence à se moquer d'elle.

« Quel mal t'a fait Aûharmazd et son ciel aux douces odeurs, heureuse, pourquoi viens-tu nous voir, nous et notre enfer ténébreux? Est-ce afin que nous te fassions du mal et que nous n'ayons pas pitié de toi, et que tu souffres une longue torture? »

Alors ils commencent à la maltraiter. Ici elle souffre le froid de la glace et de la neige les plus froides; là, les chaleurs d'un feu ardent; ailleurs les *khrafçtars* la rongent, comme un chien ronge des os; il y a une mauvaise odeur qui fait chanceler (1) et tomber. Les ténèbres sont telles qu'on peut les saisir par la main (2).

293. Virâf décrit avec grand détail les tourments des différents pécheurs qu'il a vus en enfer. Il y a un manque total d'ordre dans sa description et les mêmes péchés se trouvent souvent répétés en divers endroits (3). Ces fautes punies en enfer sont celles que nous avons déjà décrites dans notre chapitre sur la morale. Haug les a toutes rangées en ordre dans son introduction (4), où nous trouvons au moins cinquante péchés recensés.

294. Les punitions de ces péchés offrent de grandes variétés. Rien de plus hideux et de plus horrible que ces tourments atroces, qui dépassent les représentations les plus grotesques du moyen âge. Les chaleurs et le froid, les animaux nuisibles, toute espèce d'immondices, toute manière de torturer le corps, servent dans ce supplice. Il n'est pas douteux que mainte torture a été employée en Perse, comme peut-être aujourd'hui, du vivant de l'auteur : on sait la cruauté des bourreaux de l'Orient.

295. Souvent il y a une certaine analogie entre le péché et le supplice, — une application de la loi du talion, qui

(1) *Barzend*, v. West, *Muséon*, t. ii, n. 3.

(2) MK. vii. 23-31.

(3) L'adultère huit fois.

(4) PP. lxx-lxxi.

rappelle beaucoup les peines de l'enfer décrites par Dante (1). Ceux qui ont maltraité les bestiaux, sont foulés sous les pieds de ceux-ci; aux calomniateurs, les serpents rongent la langue; les menteurs ont la langue coupée; ceux qui ont employé des poids et des mesures fausses, sont toujours occupés à peser et mesurer des cendres qu'ils doivent avaler, etc. (2).

296. Zartûsht a eu aussi une vision de l'enfer, qui rappelle d'une manière frappante la parabole du mauvais riche et Lazare. « J'ai vu un homme célèbre possédant de grandes richesses, dont l'âme (qui avait vécu) infâme dans son corps, se trouvait en enfer affamée et malade, et il ne me semblait (plus) exalté; et j'ai vu un mendiant, qui n'avait ni richesse ni secours, et son âme était florissante au ciel (3). »

297. L'intérieur de l'enfer, nous dit encore le *Bân-Dehesh* est froid, sec, pierreux, obscur; on peut saisir l'obscurité par la main, couper la mauvaise odeur avec un couteau; mais la solitude en est pire que les supplices. Car s'il y a mille hommes dans l'espace d'un empan, chacun se croit seul. Les sept planètes y exercent leur influence maligne. La nourriture des damnés est le souffre, le lézard et d'autres mets abominables (4).

298. Viráf nous dit de même que les âmes de méchants se tiennent aussi resserrées que l'oreille à l'œil, et qu'elles sont nombreuses comme les poils dans la crinière d'un cheval; mais elles ne se voient ni ne s'entendent l'une l'autre, et chacune se dit « je suis toute seule! ». Et quand une âme a été en ce lieu un seul jour, elle pense qu'elle y est depuis neuf mille ans (5)!

299. Nous avons déjà fait remarquer dans un autre chapitre que les corps dans lesquels les damnés souffrent, sont probablement des corps spéciaux formés *ad hoc*, avant le

(1) Cf. Ortolan, *Les Pénalités de l'enfer de Dante*.

(2) AVN. lv, lxvi, xcvii, xxvii.

(3) BY. ii. 12.

(4) BD. xxviii. 47, 48.

(5) AVN, xviii. 10, 11., liv. 5-11.

temps de la résurrection finale. Il y a même un cas où un homme prend en enfer le corps d'un serpent à tête humaine (1).

300. La justice de la punition en enfer est si scrupuleuse que le paresseux Davânôs, qui est puni pour ne pas avoir fait un bon usage de ses richesses pendant la vie, ne souffre cependant rien au pied droit, avec lequel il a une fois poussé un faisceau d'herbe vers un bœuf qui tirait la char-rue (2), ou bien à une brebis (3); car aucune bonne œuvre ne manque de récompense. De même le pied droit d'un adultère est exempt du supplice du chaudron bouillant, car dans sa vie il écrasa avec ce pied les *khrafçtars* d'Aharman (4). C'est dans le même ordre d'idées que le mari, qui est au ciel, souffre cependant la honte pour avoir négligé l'instruction et la correction de sa femme, dont la punition dans l'enfer n'est que l'obscurité et la mauvaise odeur (5).

301. Quant à la durée des peines de l'enfer, le *Mainyo-i khard* nous enseigne que la punition des méchants en enfer dure pendant toute l'éternité (*andâ hamè u hamè raveshti*) (6). Ce point cependant ne s'accorde pas avec les autres sources, comme nous allons le voir en considérant la fin du monde. Mais le *Mainyo-i khard* lui-même dit expressément qu'Aharman sera anéanti ou détruit (*asârîhed*) (7); il est donc évident que l'expression citée n'indique que la fin du monde, comme l'a bien montré Windischmann (8).

iii. *Les Haméstagân.*

302. Il ne faut pas considérer le troisième endroit où se trouvent les âmes, les *haméstagân*, comme le purgatoire

(1) AVN. xxxvi.

(2) AVN. xxxii.

(3) SLS. xii. 29.

(4) AVN. lx.

(5) AVN. lxviii.

(6) MK. xl. 31.

(7) MK. viii. 13.

(8) ZS. p. 232.

chrétien. C'est plutôt le lieu où vont ceux dont les bonnes et mauvaises œuvres sont en équilibre à la fin de la vie (1).

Cette région s'étend depuis la terre jusqu'aux étoiles. Les âmes n'y souffrent que les vicissitudes du froid et de la chaleur, produites dans l'atmosphère (2).

303. Cette conception remarquable est tout-à-fait post-avestique et nous offre l'un de ces développements si naturels à l'esprit éranien, aride de systématisation. Cependant le Dr Roth a dernièrement (3) essayé de retrouver cette doctrine dans l'Avesta même, en donnant une nouvelle version d'une strophe du *Yaçna*, xxxiii, 1. Nous ne croyons pas que le docte sanskritiste de Tubingue réussira à convaincre beaucoup de ses lecteurs. Sa théorie repose principalement sur une interprétation tout-à-fait nouvelle du mot *hém-yâçaité*, qu'il veut traduire « sich ausgleichen », et mettre en rapport avec le nom des *haméctagân* (4). De plus, il croit trouver un terme apparenté en pehlevi, *hamyâcto* du *Dinkart* (5).

304. Si faible que nous semble le raisonnement de M. Roth sur les mots avestiques, il ne rentre pas dans notre cadre de le réfuter. Il nous suffira de renvoyer par ce sujet à un article que le professeur de Harlez fera paraître prochainement, dans les *Beiträge* de Bezzenberger. Dans l'entretemps, il nous reste à relever quelques points qui se rapportent à l'argument tiré du pehlevi.

(1<sup>o</sup>) Il ne saurait exister aucun doute sur l'étymologie du mot *haméctagân* ou *haméstakân*. C'est (comme M. Roth le voit) un pluriel, s'appliquant d'abord aux âmes elles-mêmes; mais il est évidemment composé de *hamê* + *çtak*, dérivé de *✓çta*; il signifie donc, « ceux qui se trouvent en équilibre »,

(1) MK. xiii. 15., AVN. vi., SLS. vi. 2.

(2) MK. vii. 18-19., AVN. vi.

(3) ZDMG. xxxvii. pp. 223-8. « *Die Seelen des Mittelreichs im Parsismus* ».

(4) Il s'étonne que ni Bartholomæ ni de Harlez n'aient aperçu cette étymologie, p. 226.

(5) DK. ii. 87. 3.

ou bien « the ever-stationary », selon West. Aucun pehleviste n'admettrait la connexion avec une  $\sqrt{yâç}$ , quelle que soit du reste la signification qu'on donne à ce mot.

(2°) M. Roth voudrait lire le terme pehlevi plutôt comme *hamyaçtakân*. Mais quoiqu'on puisse apporter cette leçon pour plusieurs textes (à côté de formes telles que *hamhaçtakân*, *hamaçtakân*, etc.), cependant on voit de suite que pour la théorie de Roth il faudrait *hamyâçtakân*, avec *â* long au milieu; ce dont il n'y a absolument aucune trace.

(3°) Que M. West (1) ait plutôt raison en interprétant le mot cité du *Dinkart* comme *hamîh açto*, « est avec » ou « en harmonie avec », cela suit de ce que dans tout le chapitre il est question de cet *hamîh*, ou harmonie, qui donne son nom même au chapitre (« l'harmonie du plus petit, de l'intermédiaire et du plus grand », *kaçîçt va mîhânk va mahîçt hamîh*). Ainsi encore, il n'est pas question de  $\sqrt{yâç}$ .

305. Du reste M. Roth a mal compris la phrase qu'il cite; elle veut dire simplement : « tout le genre humain dans le monde (matériel) est en harmonie avec le monde spirituel » (*hâm gêhâno martâm mînishnik levatman ahâo hamîh açto*).

Nous concluons donc que l'Avesta ne sait rien des *hamês-tagân*.

## II. FIN DU MONDE.

### (a) *Derniers millénaires.*

306. Les mazdéens possèdent une espèce d'*Apocalypse*, qui décrit avec beaucoup de détail la fin du monde : c'est la *Bahman Yasht*, traduit par West dans ses *Pahlavi Texts*, t. i. Le *Bun-Dehesh* aussi renferme un important chapitre sur les derniers jours.

C'est à la fin du millénaire de Zartûsht, — le millénaire où nous sommes, (et qui a donc dû finir il y a déjà plusieurs siècles), — que les signes de la fin des choses commence-

(1) Cité par Roth (p. 226) qui avoue que cet éminent pehleviste est contre lui, et reconnaît la possibilité de devoir abandonner cet argument.

ront à se montrer. Ce seront des taches sur le soleil; l'accroissement de toute espèce de crimes; la stérilité de la terre; la dégénération physique et morale de l'homme. Le démon Aêshm sévira partout; les rites de la religion seront négligés. Les vents chauds et froids arriveront, mais il n'y aura pas de pluie. Le ciel sera couvert des nuages de la nuit. Les Turcs et les Aryens seront souverains du monde (1).

307. Viennent ensuite les trois millénaires de Hoshêdar, Hoshêdar-mâh et de Soshyans. Chacun de ces prophètes, nés miraculeusement, fait triompher pour quelque temps la vraie religion et le peuple éranien. Le premier est celui qui comme signe de sa mission fait arrêter la marche du soleil pour trois jours (2).

Pendant le millénaire de Hoshêdar-mâh, les hommes font un progrès extraordinaire dans la médecine et ne meurent plus si facilement. Aussi Kereçâcp est-il éveillé de son sommeil séculaire et il tue Azh-i Dahâk (3).

308. Finalement arrive le millénaire de Sôshyans, le dernier prophète. Pendant cette époque le goût des aliments cessera peu à peu, et les hommes cesseront de manger d'abord la viande, puis les légumes et le lait, puis le pain; finalement ils ne boiront que de l'eau (4).

(b) *Résurrection des morts.*

309. Alors il y aura la résurrection des morts. On sait qu'elle s'accomplira facilement par le pouvoir d'Athar-mazd (5). Chaque homme ressuscitera du lieu même où il est tombé mort (6). De cette résurrection sont exclus les sodomites, les apostats, les hommes nés des démons (7); parmi

(1) BY. ii. 31, 32.

(2) BY. iii. 45.

(3) BY. iii. 52 sqq.

(4) BD. xxx. 1-3.

(5) BD. xxx. 4-6.

(6) SLS. xvii. 11-14.

(7) SLS. xvii. 7.

lesquels sera Afrasyâb, devenu *div* lui-même par ses crimes (1). Les hommes ressusciteront dans l'ordre de leur création : d'abord Gayômart, puis Mâshya et Mâshyôï, puis les autres hommes, justes et mauvais ; et cette résurrection prendra l'espace de 57 ans (2). On reconnaîtra ses parents et ses amis ; tous seront brillants, mais Gayômart aura autant de lumière que tous les autres. Puis aura lieu la grande assemblée, où les actions justes et mauvaises de chaque homme seront rendues visibles. Le méchant apparaîtra « comme une brebis blanche entre des brebis noires ». L'homme juste, qui a cependant négligé d'instruire son ami qui était pécheur, aura grande honte de sa négligence (3).

Puis suivra la séparation des bons et mauvais, séparation pénible même aux justes. Alors pendant trois jours les méchants seront torturés horriblement dans l'enfer (4).

310. Toute cette régénération (*tanû-i paçîn*) (5) sera accomplie sous la direction du prophète Sôshyans, qui aura pour aides certains hommes et certaines femmes qui ont été préservés de la mort dans des régions mystiques, telles que l'Aîrân-vêj, réminiscence de la patrie primitive des Aryas, — mais devenu une espèce d'*officina gentium* pour les derniers temps. Ce pays semble être en Khvanîras (6), toutefois aux bords de l'océan (7). Il contient le *var* ou enceinte formée et gouvernée par Yim, qui est sous la terre (8), et qui est l'une des demeures de ces immortels (9).

Le professeur de Harlez a démontré que cette description détaillée de la résurrection du corps est probablement un

(1) DK. iii. 110. 13.

(2) BD. xxx. 7, 8.

(3) BD. xxx. 9-11.

(4) BD. xxx. 12-16.

(5) Littéralement, « le corps futur », le corps nouveau que chacun prendra à la résurrection ; ce terme est généralement employé pour la résurrection elle-même, cf. notre § 52.

(6) MK. lxii. 31.

(7) MK. lxii. 34.

(8) MK. lxii. 15.

(9) BD. xxix. 1-5.

deuxième récit apocalyptique intercalé au milieu de l'autre, qui occupe le reste de ce chapitre du *Bun-Dehesh* (1), et qui continue comme suit.

(c) Ἀποκατάστασις.

311. L'étoile ou comète Gôcihar tombera du ciel, et fera trembler toute la terre comme une brebis devant le loup. Puis éclatera le grand incendie de la terre, qui fondra tous les métaux même dans les montagnes, et en fera un vaste fleuve de métal liquide, brûlant. Ce fleuve de métal sera l'ordalie par laquelle doivent passer tous les hommes, bons et mauvais. Pour les bons, il sera doux et agréable, comme du lait chaud, et la source de leur splendeur; pour les méchants, il sera un supplice terrible (2).

312. Mais aussi ce métal brûlant purifiera tout. Par lui les méchants mêmes seront purifiés de toute tache. Sôshyans fera le grand sacrifice du bœuf Hadhayos (3), et de sa graisse mêlée avec le jus du hôm blanc ou préparera l'ambroisie (*hûsh*), et ainsi tous les hommes deviendront immortels. Les adultes auront l'âge de 40 ans, les jeunes gens l'âge de 15 ans. Femme et mari, parents et enfants seront réunis : mais ils n'engendreront plus d'enfants (4).

313. Viendra ensuite la dernière grande bataille des esprits, dont nous avons parlé plus haut (5); la destruction d'Azh dans le métal fondu par la puissance de l'étoile Gôcihar (6). Nous avons discuté ailleurs de la fin d'Aharman (7).

314. Mais le fleuve de métal brûlant purifiera finalement

(1) *Introduction*, p. cxlvii. Le premier récit occupe le c. xxx, 1-3, et 17-33; le deuxième occupe le c. xxx, 4-16.

(2) BD. xxx. 18-20., DK. iv. 169.

(3) Voir c. iv, § 182.

(4) BD. xxx. 25, 26.

(5) Voir c. iii, § 102.

(6) BD. xxx. 30, 31.

(7) Voir c. ii, § 82 et suiv.



l'enfer lui-même, de telle sorte que ce lieu de supplice sera restauré et ajouté au monde.

« Par la volonté d'Aûharmazd la rénovation de l'univers s'accomplira et le monde sera immortel à jamais (1)! »

« Louanges à Lui, — s'écrient les fidèles, — au seigneur miséricordieux qui fait la rétribution finale... et qui à la fin délivrera même les méchants de l'enfer et restaurera toute la création en pureté (2)! »

(1) BD. xxx. 31, 32. Voir la dissertation de Windischmann sur la fin du monde, ZS. pp, 231-259.

(2) DK ii. 81. 6.



## TABLE DES MATIÈRES.

---

	PAGES.
Introduction. . . . .	i
Abréviations employées . . . . .	viii

### CHAPITRE I. LA DIVINITÉ.

I. Diversité des doctrines sur la Divinité pendant l'époque sassanide . . . . .	1
II. Cette diversité est une conséquence du dualisme . . . . .	3
III. Systèmes zervaniques. — Le Destin . . . . .	4
IV. Le zervanisme est un système philosophique. . . . .	10
V. Relations de Zrvan avec Aûharmazd . . . . .	10
VI. Aûharmazd, ses noms. . . . .	12
(1°) Hormazd, Aûharmazd . . . . .	12
(2°) Çpenâk-minôi . . . . .	14
(3°) Yazdân . . . . .	16
(4°) Bagh . . . . .	17
VII. Titres et attributs d'Aûharmazd. . . . .	17
VIII. Dieu créateur, ses rapports avec la création . . . . .	24
IX. Rapports entre Dieu et le Destin . . . . .	28
X. La doctrine de la Sagesse Divine . . . . .	29
XI. Doctrine de Vohûman, fils du Créateur . . . . .	38

### CHAPITRE II. LE MAL.

I. Système dualiste du Mazdéisme . . . . .	44
II. Noms, attributs, qualités de l'Esprit du mal . . . . .	48
III. Aharman, créateur du mal . . . . .	55
IV. Fin d'Aharman et du mal . . . . .	58

### CHAPITRE III. LES ESPRITS.

I. Distinction du monde matériel et spirituel . . . . .	63
II. Origine des Esprits bons et mauvais . . . . .	64
III. Les bons Esprits :	
(1 <sup>o</sup> ) Vohûman . . . . .	66
(2 <sup>o</sup> ) Les autres Ameshoçpends . . . . .	68
(3 <sup>o</sup> ) Les Yazds . . . . .	70
(4 <sup>o</sup> ) Guerre primordiale des Esprits . . . . .	71
(5 <sup>o</sup> ) Les Yazds principaux :	
(a) Génies des <i>Novissima</i> . . . . .	73
(b) Génies de la nature physique, génies abstraits, etc. . . . .	75
(6 <sup>o</sup> ) Les Fravâhars . . . . .	76
(7 <sup>o</sup> ) Culte des bons Esprits . . . . .	80
IV. Les mauvais Esprits . . . . .	81
(1 <sup>o</sup> ) Les six <i>dévs</i> principaux . . . . .	82
(2 <sup>o</sup> ) Les autres démons . . . . .	84
(3 <sup>o</sup> ) Questions relatives aux démons . . . . .	86

### CHAPITRE IV. COSMOLOGIE.

I. Distinction entre le firmament spirituel et le ciel matériel . . . . .	88
II. Le firmament :	
(a) Signes du zodiaque. — Constellations . . . . .	89
(b) Systèmes astronomiques . . . . .	90
(c) Soleil et lune . . . . .	91
(d) Planètes. Étoiles mauvaises . . . . .	93
III. Le monde matériel en général :	
(a) Création . . . . .	94
(b) Qualités primordiales. Éléments . . . . .	96
(c) Cosmogonie du <i>Dinkart</i> . . . . .	97
(d) Forme du monde . . . . .	100
IV. Ciel matériel. — Météorologie . . . . .	104
V. La Terre :	
(a) Montagnes. — <i>Keshvars</i> . — Géologie . . . . .	104
(b) L'eau. — Sa circulation. — Mers. — Fleuves . . . . .	107
(c) Le feu. — Diverses espèces . . . . .	110
VI. Monde organique :	
(a) Sexes . . . . .	111
(b) Règne végétal. — Notions botaniques . . . . .	111
Arbres mythiques . . . . .	114
(c) Règne animal. — Notions zoologiques . . . . .	116
Animaux mythiques . . . . .	120

## CHAPITRE V. L'HOMME.

I. Anthropogénie. — Premier homme . . . . .	121
II. Origine végétale des races humaines. . . . .	122
III. Premières généalogies . . . . .	123
IV. Constitution de l'homme. — Le corps. Notions physiologiques	126
V. L'âme. — Notions psychologiques . . . . .	129
VI. Hommes et démons . . . . .	135

## CHAPITRE VI. LA MORALE.

I. Bases de la morale . . . . .	137
(a) Nature de l'homme, intelligence et volonté . . .	137
(b) Action de l'esprit du mal . . . . .	138
(c) Combat spirituel . . . . .	139
(d) Le destin . . . . .	140
II. Classification des vertus et des vices. . . . .	141
(a) Vertus et bonnes œuvres. . . . .	141
(1°) Listes générales. . . . .	141
(2°) Vertus spéciales. . . . .	145
(3°) Devoirs de l'état de vie. . . . .	145
(4°) Bonnes œuvres particulières au mazdéisme . .	147
(5°) <i>Khvéták-das</i> . . . . .	148
(b) Péchés et œuvres mauvaises . . . . .	150
(1°) Listes générales. . . . .	150
(2°) Péchés spécialement condamnés. . . . .	152
(3°) Impuretés légales. — Théorie philosophique . .	153
(4°) Classification des péchés . . . . .	156
III. Mérite. — Responsabilité. — Science casuistique. . .	157
IV. Contrition. — Confession. — Pénitence . . . . .	159
V. La religion : Devoirs du fidèle. . . . .	161
(a) La bonne loi. La seule vraie religion . . . . .	161
(b) Le sacerdoce. Son importance . . . . .	162
(c) Autres religions. — Infidèles. Apostats . . . . .	164
VI. Morale sentencieuse du Mazdéisme . . . . .	165

## CHAP. VII. L'ESCHATOLOGIE.

Remarques préliminaires . . . . .	167
I. Sort de l'âme après la mort . . . . .	167

(a) Avant le jugement individuel . . . . .	167
(b) Le pont <i>Cinvat</i> et le jugement de l'âme . . . . .	171
(c) Le monde d'outre-tombe . . . . .	173
i. Le ciel. . . . .	173
ii. L'enfer . . . . .	176
iii. Les <i>Haméstagân</i> . . . . .	181
II. Fin du monde . . . . .	183
(a) Derniers millénaires . . . . .	183
(b) Résurrection des morts . . . . .	184
(c) <i>Ἀποκατάστασις</i> . . . . .	186







~~NOV 1980~~  
~~MAY 29 1981~~

~~DEC 18 81~~

~~JUN 1 1979~~

~~JUN 1 1981~~

*Dec June 3, 1979*

